Irénikon

TOME XII

2. 1935 Mars-Avril

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1935 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas. (*Le numéro* : 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

1. « *Nouveaux* » *dogmes* .... D. A. STOLZ 129
2. *Rite, Spiritualité et Union* ...... D. C. LIALINE 151
3. *Chronique religieuse russe* .... D. C. LIALINE 179
4. *Notes et Documents* : *Conversations unionistes avec un* « *Orthodoxe-romain* »...................... 189
Bibliographie 194

COMPTES-RENDUS

BAUER, Dr. Ch. — *Im christlichen Orient* (D. M. S.) 207
BEDI, R. P. L. und HOULSTON, F. M. — *Gandhi, der Heilige und der Staatsmann* (D. M. S.) 218
BEEKMAN, D. A. — *De H. Liturgie der Kerk* (D. Th. S.) 219
BEHN, S. — *Das Ethos der Gegenwart* (D. P. O.) 215
BERGSON, H. — *La pensée et le mouvant* (D. Th. Belpaire) 213
BOASE, T. S. R. — *Boniface the eighth* (M. C.) 199
BOULGAKOFF, S. — *L'Orthodoxie* (D. C. Lialine) 202

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*)

IRENIKON

Tome XII. N° 2. Mars-Avril 1935.

« Nouveaux » dogmes (1)

La Révélation étant close, il ne peut y avoir dans l'Église des « dogmes nouveaux » au sens propre de ce terme. Mais c'est un fait que, pénétrant plus à fond dans la connaissance des vérités révélées, les générations de fidèles parviennent à de nouveaux points de vue dogmatiques inexplorés par les anciens. Tous les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, reconnaissent ce développement comme une réalité parfaitement légitime : tout au plus, ne sont-ils pas d'accord sur la manière dont se cristallisent en formules ou se déterminent les vérités révélées. On entend notamment énoncer quelquefois, de la part des non-catholiques, des griefs contre l'intervention artificielle et forcée de l'autorité dans les définitions dogmatiques. Certains théologiens russes modernes ont repris à leur compte cette accusation, et opposent l'Orthodoxie « qui se contente d'un minimum indispensable de dogmes obligatoires » au catholicisme romain « qui tend à formuler par des canons tout l'inventaire dogmatique de l'Église » (2). Ils parlent volontiers d'un « développement dogmatique infaillible, comme s'il suffisait de placer n'importe quelle question religieuse dans l'appareil conciliaire canoniquement correct de l'Église pour qu'il porte la vérité infaillible ga-

(1) Cette étude est le développement d'un article paru dans le fascicule 5-6 de l'année 1934 (pp. 187-201), de la *Benediktinische Monatschrift* de Beuron.

(2) S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*. Paris, 1932, p. 121.

rantie et plombée » (1). Nous pourrions citer encore : c'est là une objection de lieu commun (2).

Or, nous sommes obligés de le reconnaître, un certain nombre de théologiens catholiques ont créé autour de cette question un courant d'idées susceptibles d'engendrer des confusions et des écarts, d'une conformité douteuse avec l'enseignement authentique de l'Église romaine. Aussi bien, il nous a paru dans l'intérêt de la vérité de mettre en regard certains courants de pensée et certains expédients marqués de l'esprit religieux « moderne et pressé », auxquels on pourrait peut-être faire des reproches, et la fonction de l'autorité suprême de l'Église dans l'élaboration des définitions dogmatiques, telle qu'elle apparaît en son propre magistère.

* * *

On ne peut nier que, dans l'Église catholique, des fidèles et des docteurs s'improvisent parfois les artisans de nouvelles définitions dogmatiques. Durant le concile du Vatican, des pétitions de 200 membres de la sainte assemblée furent soumises au pape Pie IX en faveur d'une définition solennelle de l'Assomption de la sainte Vierge. Depuis le concile, dont l'interruption avait empêché ce mouvement d'aboutir, nombre de voix se sont fait entendre dans le même sens et des revues ont été fondées dans ce but (3). Un autre exem-

(1) A. Kartašov, *L'union des Églises à la lumière de l'histoire*, dans *La Réunion chrétienne*. Cfr *Irénikon*, 1933, p. 324.

(2) « Le caractère achevé d'un système religieux ne découle pas toujours d'une maturité intérieure, mais parfois du fait que tout y prend, violemment et avant le temps, la forme de dogmes utilitaires ». S. Boulgakoff, *op. cit.*, p. 121. — « Si nous possédions un oracle dogmatique, que les catholiques trouvent dans le Pape, on pourrait trouver la théologie superflue, quoique elle ne soit pas trouvée telle dans l'Église catholique » S. Boulgakoff, *L'Institut théologique orthodoxe à Paris*, dans *Cerkovnyj Věstnik Zapadno-euvropejskoj eparchii*, 1930, nº I, p. 21.

(3) *L'Assunta*, mensile di Mariologia (Como) ; *L'Assomption de la Sainte Vierge*, Revue bimestrielle, (Paris). — Voir, pour la littérature

ple du même genre s'est produit récemment lorsque, à force de nombreuses pétitions et de sollicitations, un courant s'est créé pour la définition dogmatique de la médiation universelle de Marie dans la collation de la grâce (1).

Est-il bon et désirable que les théologiens et les fidèles se mettent ainsi pour leur compte à presser aux définitions nouvelles ? On peut, sans préjuger nullement du contenu de définitions ainsi désirées, se poser légitimement cette question, et cela nous paraît d'autant plus nécessaire, que la plupart de ceux qui poussent ainsi à la charge ne le font guère. Les motifs qu'ils invoquent semblent insuffisants : certitude nouvelle acquise sur un fait de foi, connaissance plus approfondie de l'économie divine, augmentation de la lumière à faire briller aux yeux des infidèles, etc., que sais-je encore ? Autant de raisons qui, certes, n'atteignent pas le fond du problème.

Pour bien saisir l'opportunité d'une définition dogmatique, il faut, tout d'abord, comprendre le véritable but d'un tel acte. Pourquoi le Christ a-t-il communiqué à son Église le pouvoir de décider en matière de foi ? Quelle raison peut expliquer, non pas telle ou telle intervention de l'autorité dans tel ou tel cas en particulier, mais *la définition dogmatique* en général, par laquelle l'Église peut déterminer un article de foi pour toute la chrétienté ?

du sujet, P. RENAUDIN, *Assumptio B. Mariae Virginis*, Turin, 1933, pp. 99-105.

(1) Cette thèse n'a pas toujours été défendue avec toute la science critique désirable. M. BITTREMIEUX, dans son ouvrage *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Bruges, 1926), appuie ses assertions sur quatorze citations de saint Anselme de Cantorbéry, dont treize appartiennent à des ouvrages inauthentiques, et dont la quatorzième porte à faut : Il s'agit de l'*Or.* 52 : « *Mater hujus amatoris nostri, quae illum in ventre portare et in sinu* meruisti *lactare* » texte qui ne signifie en aucune manière que Marie aurait *mérité* d'être mère de Dieu, comme le voudrait M. Bittremieux. L'A. du reste prend garde à sa science... « *Vitemus sollerter*, dit-il, p. 259, *ne Protestantes offendamus, omnia quae non solida ac theologica essent in probando ant exponendo mediationis doctrinam* ». La précaution n'a certes pas été assez diligente !

Il est surprenant que les théologiens ne s'occupent guère de cette question ainsi posée, et conçoivent la définition comme le dernier stade de l'évolution naturelle de tout développement dogmatique.

Voici comment un théologien catholique, M. Vacant, expose les étapes du développement d'un dogme et les interventions normales de l'autorité : tout d'abord, un problème « sera soulevé sans que l'Église s'y oppose ; il sera soulevé quelquefois en raison de la conduite des évêques, ou en raison des négations de catholiques qui s'égarent. Ce sera la *première étape* dans laquelle on aura l'intelligence *(intelligentia)* qu'il y a un point de doctrine à examiner... Ensuite, la question sera discutée ; et les actes de l'autorité ecclésiastique fortifieront de plus en plus l'opinion qui soutient la véritable solution. Ce sera la *seconde étape*, dans laquelle l'Église, en préparant et mûrissant sa décision définitive, se donnera pour ainsi dire la science *(scientia)*, certaine de sa conformité avec la tradition... Enfin le point jadis en question sera décidé par un jugement définitif qui en fera un dogme de foi catholique. C'est la *troisième étape*. L'Église a sûrement étudié. Elle se rend compte que le point qu'elle définit appartient au dépôt des vérités révélées confié à sa garde, *in suo genere* ; qu'elle présente sous une forme plus explicite le même dogme qui était cru implicitement, *in eodem dogmate* ; qu'elle continue à le comprendre dans le sens où il était compris, *in eodem sensu* ; qu'elle ne fait que développer les explications qu'on en a toujours données, *eademque sententia*. Ainsi éclairée sur la rectitude de son jugement, elle le porte avec toute la sagesse que lui assure son infaillibilité, *sapientia* » (1).

Suivant cette manière de voir, il est à peu près normal que toute question théologique parvienne un jour à la « dignité » de dogme, état qui en serait comme le couronne-

(1) Vacant *Études sur le Concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 315-316.

ment, qui serait comme le terme de son évolution naturelle.

* * *

Cette idée est-elle juste ? Dans l'affirmative, il faut en déduire des conséquences fort importantes tant pour la science théologique que pour l'exercice pratique du magistère de l'Église.

Pour la théologie tout d'abord. En effet, la tâche du théologien deviendra alors une double fonction technique : rechercher les fondements de vérités à définir, et populariser à tout prix des conceptions qui, toutes contestables qu'elles soient peut-être, doivent souvent passer de la pénombre au grand jour pour arriver enfin à une définition solennelle. On sait qu'en l'époque du concile du Vatican, une commission théologique avait été chargée de fournir ainsi des travaux préparatoires aux discussions des Pères pour les matières à traiter. Pie XI avait fait la même chose pour le dogme de l'Immaculée Conception. Mais c'était là, pour la théologie, une fonction occasionnelle, tandis que, dans le cas présent, la préparation des matériaux avant les conciles, et faite comme pour les provoquer, serait la fonction principale de toute la théologie. Peut-être forçons-nous un peu la note, mais il semble bien que, chez quelques-uns, cette manière de voir aie tendance à s'enraciner. C'est un fait que certaines écoles théologiques donnent l'impression de s'arroger ce ministère, et de pousser ainsi des vérités révélées dont elles se sont éprises et qu'elles s'évertuent à faire entrer dans la vie religieuse des peuples, pour les amener enfin au « troisième stade » du développement.

(1) M. Bittremieux semble bien de cet avis quand il écrit : « *His stantibus, cum definitiones solemnes non soleant condi nisi postquam doctrina definienda fuerit ex omni parte in tuto posita, in votis est Ecclesiae ut theologi de doctrina mediationis Deiparae indefesso conatu inquirant atque conclusiones suas typis evulgent... hanc enim methodum Ecclesia merito considerat ut tutissimam ac efficacissimam viam qua solemnis definitio paretur* ». *Op. cit.*, p. 4.

Tout cela est-il bien dans l'ordre ? Ne rabaisse-t-on pas ainsi le magistère de l'Église jusqu'à le mettre au service d'une école ou d'un parti ?

Pour le magistère ecclésiastique, les conséquences d'une telle conception seront tout aussi graves. En effet, si la définition de la vérité devient pour l'Église une obligation pressante, il s'en suit que, lorsque par le travail des théologiens l'appartenance d'une vérité à la Révélation est démontrée d'une manière impeccable, l'Église manquerait à son devoir en ne se prêtant point à une définition.

Or, pour connaître la véritable nature d'une définition de foi nous n'avons qu'à nous tourner vers le magistère de l'Église elle-même. Car il est clair que l'Église, sachant ce qu'elle fait, ne peut arbitrairement et sans raison user de son pouvoir doctrinal. Sa jurisprudence en cette matière sera donc la solution du problème que nous cherchons.

Plusieurs fois durant les discussions des projets du concile du Vatican notre question s'est posée. On s'est demandé au sujet de vérités tout à fait sûres, ce que l'Église *devait* ou *ne devait pas* définir. Plusieurs Pères et théologiens ont manifesté leur sentiment de principe sur cette question, et on ne trouve pas, dans les Actes, la moindre protestation contre leur manière de voir. Mgr Gasser, évêque de Brixen, dit par exemple dans une session publique : « (Les conciles généraux) n'ont jamais été absolument nécessaires lorsqu'il s'est agi seulement d'une vérité à connaître avec certitude par des chrétiens de bonne volonté : ceux-ci en effet ont toujours pu connaître cette vérité par le magistère ordinaire de l'Église, c'est-à-dire des évêques en union avec le Siège Apostolique : là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est aussi la vérité... Ce n'est donc pas pour faire connaître la vérité que les conciles généraux ont été nécessaires, mais pour réprimer les erreurs. Car chaque fois que des erreurs se sont développées au point de mettre en péril la communauté chrétienne, l'Église

catholique s'y est opposée par une solennelle sentence dans un concile général » (1). Dans le même sens, Mgr Simor, archevêque d'Eztergom disait : « Vous savez que l'Église catholique ne définit jamais de dogmes, même dans des conciles, à moins que ce ne soit nécessaire. Tant que les dogmes sont possédés en paix, l'Église ne définit rien ; le moyen ordinaire de croire, de confesser, de garder, de conserver la doctrine catholique lui suffit » (2). Mgr Dechamps, archevêque de Malines, commence ainsi un postulat de définition : « L'Église ne procède point à la définition des dogmes si ce n'est quand des vérités révélées sont niées ou mises en doute ; elle n'en arrive à condamner des erreurs contre la foi que lorsque ces erreurs se sont de fait propagées » (3). Les déclarations des Pères du concile sont unanimes. Une définition de foi d'un concile ne s'adresse donc pas, en premier lieu, au peuple croyant pour son instruction ou édification, mais aux propagateurs de fausses doctrines, afin d'empêcher une altération de la foi chrétienne. S'il n'y a pas de fausse doctrine, une définition conciliaire est sans fondement, puisque les chrétiens ont, par d'autres moyens, la garantie de la vérité. L'Église ne définit pas non plus afin de prévenir des altérations possibles ; elle ne fait entendre sa voix que si réellement elle voit le dogme en péril. Si l'horizon de la foi est sans danger, elle estime suffisant le magistère ordinaire des évêques en communion avec le siège apostolique. On peut donc imaginer un ensemble de dogmes qui ne seront jamais définis, parce que personne ne les attaquera et que l'Église en jouira en paix. Une calme et paisible possession de la vérité, une « vie » du dogme qui se renouvelle dans les consciences de chaque génération chrétienne, est donc parfaitement concevable sans intervention du ma-

(1) *Acta et Decreta conciliorum recentiorum*, Collect. Lacens, t. VII, p. 397.

(2) *Ibid.*, p. 84.

(3) *Ibid.*, p. 921.

gistère extraordinaire. Or, cette manière de penser, qui est en conformité avec ce que disent les Pères du concile du Vatican, est à l'opposé de la conception exposée plus haut ; on peut par conséquent s'étonner à bon droit de trouver celle-ci sous la plume de M. Vacant dans un commentaire sur la constitution de ce concile. Pour les Pères de cette assemblée, une décision sur une question de foi ne se pose qu'en cas de nécessité ; elle n'est donc nullement le terme naturel de chaque développement du dogme. Et leur idée, nous l'avons dit, n'est pas l'opinion privée de quelques membres ; elle était manifestement prédominante au concile, et on peut en trouver la preuve dans les exposés programmatiques faits, devant une commission des Pères, sur le premier projet de définition, par le célèbre théologien et futur cardinal J. B. Franzelin S. J. Une partie de ce projet avait été fort attaquée par quelques Pères, et il fut comme tel refusé en bloc. L'auteur se trouva alors dans la nécessité de remonter jusqu'aux derniers motifs pour justifier la forme, le choix des matériaux et la composition du projet. Il traite au long et au large le but de chaque définition. « Le but des saints conciles, dit-il, ne fut jamais d'exposer la doctrine catholique en elle-même tant qu'on en était en une tranquille possession ; car la doctrine est ainsi contenue dans la confession continue de la vérité et la prédication ecclésiastique ordinaire, sans que soient requises des définitions de conciles œcuméniques. Le but des décisions de foi qui sont élaborées dans les conciles généraux a toujours été la manifestation d'erreurs imminentes et leur exclusion par une déclaration de la doctrine catholique qui leur est directement opposée. Delà, dans les décrets, presque toujours deux parties: l'énoncé de l'erreur dans son caractère particulier, et sa condamnation, et, d'autre part, la déclaration de la doctrine catholique sous la raison formelle par laquelle elle s'oppose à l'erreur... De ce but que se proposent les conciles, il apparaît clairement que non seulement le

choix des chapitres de doctrine, dont je ne parle pas, mais même la forme essentielle de l'exposé dans une définition dogmatique dépend nécessairement de la forme des erreurs qu'il faut manifester et condamner. La doctrine catholique y doit donc être proposée et déclarée sous cette raison et sous ce concept formel sous lesquels elle s'oppose à l'erreur dans son propre caractère. Sans quoi, l'erreur ne serait pas rendue assez manifeste par la proposition de la vérité, ni combattue efficacement. Nous voyons que cette règle a été constamment observée dans les conciles » (1). Et par ces réflexions, Franzelin justifie la composition de son projet. S'il avait été question de faire une exposé de la doctrine catholique tout entière et non de déterminer tel point contre une hérésie qu'il fallait condamner, on aurait dû se régler sur la cohérence interne et objective de cette doctrine. Mais puisqu'il ne s'agit dans un concile que d'une délimitation doctrinale contre une erreur, on doit prouver la vérité de foi relativement à cette erreur.

Et Franzelin se place à ce point de vue : Tout ce qui dans un doctrine est mis au premier plan par l'Église dans son enseignement, peut très bien rester en dehors de toute considération dans une définition dogmatique, si cela n'a pas de rapport prochain avec l'hérésie à condamner.

Il est intéressant de noter ici que la doctrine des théologiens orthodoxes est exactement la même que celle de Franzelin et des Pères du concile du Vatican qui ont été cités. Dans son ouvrage *La théologie dogmatique* (2) le métropolite de Moscou, Macaire, représentant éminent de l'ancienne école théologique russe, parlant de l'explicitation des dogmes, dit qu'elle n'a point cessé après les sept conciles œcuméniques « parce que n'ont pas cessé les hérésies et les erreurs ». Il fait remarquer aussi que « le développement dogmatique n'apporte rien de nouveau dans le contenu

(1) *Ibid.*, p. 1611.
(2) Saint-Pétersbourg, 1883, t. I, p. 18.

de la doctrine chrétienne : ce que les fidèles orthodoxes croyaient déjà de la Révélation, quoique d'une façon moins explicite, se définit seulement plus exactement et s'explique à l'occasion des hérésies (1). Selon le même auteur, l'explicitation des dogmes ne cessera pas « tant que ne cessera pas dans l'Église le besoin de se définir, et d'expliquer ses dogmes pour défendre l'Orthodoxie contre des erreurs nouvelles » (2). D'autre part, le P. Bulgakov, le représentant le plus éminent de la nouvelle école russe à tendance plus libérale, dans son ouvrage déjà cité, *l'Orthodoxie*, parle dans les mêmes termes de la formulation dogmatique contre les hérésies : « Cette définition (dogmatique) dépend des circonstances historiques ; elle est conditionnée et, en ce sens, pragmatique. Le dogme exprime un certain côté de la vérité, quelquefois pour une fin polémique, pour nier telle ou telle erreur » (3). « Ce jugement — ou dogme — a un caractère partiel et pragmatique, car il est la réponse de l'Église aux questions des hérétiques ou de ceux qui ont des doutes » (4). Ajoutons cependant, pour être complet, que les théologiens orthodoxes modernes, comme le P. Bulgakov, sont favorables eux aussi à un travail théologique créateur, mais ils ne désirent point que les élaborations qui en résultent passent à l'état de dogme, et ce, pour ne pas gêner la liberté des fidèles.

Cette concordance entre les théologiens catholiques et orthodoxes modernes, n'est que l'écho de l'ancienne tradition de l'Église. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa lettre X aux clercs de Constantinople, répond à une objection prise du silence du synode relativement à l'expression *Theotokos* : « Quoique ce synode, dit-il, ne fasse pas mention du mot *Theotokos*, il ne faut pas pour cela lui faire grief de s'être

(1) *Ibid.*, p. 20.
(2) *Ibid.*, p. 19.
(3) p. 99.
(4) *Ibid.*, p. 108.

mal exprimé, car il n'y avait rien en ce temps-là qui mit ce point en controverse ; il n'était donc nullement nécessaire de créer un débat sur une question qui ne se posait pas » (1).

* * *

Voilà donc pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que l'Église ne procède pas systématiquement dans ses définitions dogmatiques. Elle ne recherche nullement la cohérence logique des vérités à définir avec d'autres qui l'auraient été déjà auparavant. Dans la question de la médiation universelle de Marie, certains théologiens sentent une vraie difficulté à postuler la définition dogmatique de la médiation de la Vierge alors que la médiation du Christ, qui doit évidemment précéder dans l'ordre logique, n'a pas encore été l'objet d'une définition spéciale. Aussi, proposent-ils de définir en une éventuelle définition de foi relative à la médiation de Marie, les points correspondants de la christologie (2). De telles précautions sont bien vaines. Si un danger menace un jour le dogme marial, l'Église le définira sans réserve, sans s'inquiéter de savoir si ses présupposés logiques — pourvu qu'ils soient vrais — ont été déjà définis auparavant. Cette difficulté que rencontrent précisément les théologiens partisans de la définition de la médiation mariale, aurait dû plutôt leur manifester leur mauvais point de départ, à savoir l'idée imparfaite qu'ils ont d'une définition de foi.

Notons toutefois que, si une définition dogmatique n'a lieu d'ordinaire qu'à l'occasion d'une hérésie, il ne s'ensuit nullement que, s'il en était fait une en dehors de ce cas de nécessité, elle ne serait pas infaillible ou légitime en soi.

(1) Migne, P. G., 77, 64 B. — Saint Robert Bellarmin, traitant des causes du Concile, reprend la doctrine des théologiens postérieurs, et montre clairement que les conciles ne doivent se tenir qu'en cas d'hérésie, de schisme, ou de quelque autre calamité. (*Controversiae* II, *De conciliis*, l. I, c. 10 ; Ed. Venise 1721, vol. II, p. 7 et suiv.)

(2) Voir Bittremieux, *op. cit.*, p. 260.

L'Église a reçu sans réserve du Christ le charisme de son infaillibilité et, par conséquent, une définition « sans nécessité » serait tout aussi infaillible qu'une autre. Il se peut qu'on trouve une telle décision dans l'histoire de l'Église ; en tous cas, elle y figurera certainement comme une exception, car il est également sûr que l'Église, qui peut exercer son magistère de plusieurs manières, l'exerce de fait suivant des règles déterminées qui sont le résultat de sa traditionnelle expérience. Elle ne recourt pas au moyen extraordinaire de l'enseignement par une définition pour faire un nouvel usage de ce moyen ou bien pour donner un certain relief à quelque vérité de foi. Les moyens extraordinaires, elle ne les emploie que dans des occasions extraordinaires, comme lorsqu'un danger menace la stabilité de la foi.

Nous comprenons maintenant clairement pourquoi Rome — contrairement à ce que croiraient certains théologiens orthodoxes— montre tant de réserve devant le grand nombre de pétitions qui arrivent en faveut de telle ou telle définition dogmatique. L'Église ne manque pas à son devoir en n'y répondant pas, et n'attend nullement d'être rappelée à l'ordre par ses enfants. Qu'on ne pense pas non plus qu'elle attende, les pétitions se multipliant de plus en plus, d'être informée avec certitude sur la manifestation de la foi de tout le peuple chrétien. Elle pourrait arriver à ce terme avec moins de peine et beaucoup plus rapidement. Si elle ne s'ébranle pas, c'est qu'elle ne voit pas encore de raison capable de provoquer son jugement.

On pourrait trouver étrange que des Pères du concile du Vatican, dont la mentalité a été justement précisée dans le sens que nous avons dit, aient eux-mêmes présenté des pétitions à Pie IX en faveur d'une définition de l'assomption corporelle de la Vierge, alors qu'à cette époque aucune hérésie mariologique ne surgissait. Il faut savoir que ces Pères avaient précisément en vue d'opposer au matérialisme et à l'indifférentisme un dogme qui vint ranimer la foi dans la

résurrection de la chair, menacée par les doctrines nouvelles, et qu'ils désiraient une définition soulignant ce point de vue. La glorification de Marie n'était donc pas pour eux le seul mobile. Ils pouvaient errer sans doute dans leur idée, et surestimer l'importance de l'assomption de la Vierge comme arme contre les incroyants. Franzelin aurait dit : « Ils n'accentuent pas la doctrine catholique sous cette raison formelle par laquelle elle s'oppose à l'erreur ». Ceci nous apprend à juger avec plus de douceur l'attitude des antiopportunistes du concile du Vatican. Quand fut agitée la question de l'infaillibilité du pape comme vérité à définir, ce fut un tel tumulte dans le monde entier qu'il fut impossible pour les Pères du concile d'écarter cette question et de la renvoyer au magistère ordinaire. L'omettre aurait été interprété comme une concession faite aux adversaires. Plusieurs parmi les meilleurs catholiques, en dépit de leur foi personnelle en l'infaillibilité du Pape, étaient contre la définition de cette vérité. Manquaient-ils ainsi au sentiment ecclésiastique ? Au contraire, on trouve souvent chez ceux-là une meilleure compréhension du sens et de l'importance des décisions ecclésiastiques que chez plusieurs de leurs opposants. On comprend que la vue de l'opportunité d'une définition dont la nécessité se faisait ainsi subitement apparaître leur ait fait défaut.

La lettre de J. H. Newman à son évêque Ullathorne, en mars 1870, est remarquable à ce point de vue. Le langage de Newman y est acerbe ; et quoique nous voyions aujourd'hui les choses avec d'autres yeux, les principales phrases de cette lettre méritent d'être reproduites ici, car on y trouve une idée très juste de la définition conciliaire :

« Le vrai devoir d'un concile est d'inspirer aux fidèles l'espoir et la confiance, là où menace une grande hérésie ou un mal quelconque. En ce moment, nous voyons à Rome même le plus grand concile qui se soit jamais assemblé, et qui, par les organes officieux de Rome et par ses parti-

sans, ne nous suggère rien que crainte et alarme. Nous tous, nous vivons en paix, nous ne doutons point ; et nous estimons pratiquement, pour ne pas dire aussi théoriquement, le Pape comme infaillible. Or, voici que, comme un coup de tonnerre dans un ciel serein, on vient nous dire de nous préparer à quelque chose, nous ne savons quoi, pour éprouver notre foi, nous ne savons comment. Il n'y a pas de danger menaçant à écarter, mais on va créer une grande difficulté. Est-ce donc là la tâche propre d'un concile œcuménique ? Quant à moi personnellement, plaise à Dieu que je n'aie pas d'épreuve à attendre ; mais je ne puis pas ne pas m'apitoyer sur un grand nombre d'âmes souffrantes et je vois avec anxiété le jour où je devrai défendre des décisions qui ne présentent aucune difficulté pour mon jugement personnel, mais qui ne peuvent être soutenues logiquement sans peine en regard des faits historiques. Qu'avons-nous donc fait pour qu'on nous traite comme jamais fidèles n'ont été traités ? Une définition *de fide* a-t-elle été considérée comme un luxe de dévotion ou comme une dure et cruelle nécessité ? D'où vient qu'un parti agressif et insolent s'arroge le droit de troubler le cœur du juste quand le Seigneur ne l'attriste pas ? Pourquoi ne nous laisse-t-on pas tranquilles, nous qui ne voulons que la paix et ne méditons point le mal (1).

Ces phrases sont typiques. Newman croit avec pleine raison qu'on ne doit décider en concile qu'aux moments de grand danger, pour combattre une hérésie. Il s'élève avec indignation contre toute tentative de mettre le magistère de l'Église au service de quelque opinion particulière, rabaissant ainsi une vérité de foi à être l'officielle confirmation d'une école de piété privée. Il est regrettable toutefois qu'il n'ait point vu en l'occurrence le tourbillon qui tourmentait le monde, et le mal qui s'en fut suivi si la définition de l'infaillibilité n'avait pas eu lieu en ce moment-là.

(1) *Acta et Decreta...*, p. 1513.

* * *

Il n'y a donc aucun doute à avoir : une décision conciliaire ne se produit que lorsque le bien de la foi est en péril dans l'Église. Mais en serait-il peut-être autrement d'une définition solennelle du Pape ? Puisqu'il y a deux suppôts de l'infaillibilité dans l'Église, le concile général et le Pape (1), on pourrait s'imaginer que peut-être le magistère papal aurait à intervenir pour donner une sanction définitive sur une vérité de foi, même en dehors du cas d'hérésie. Cette question se ramène pratiquement à savoir si le privilège de l'infaillibilité pontificale appartient au magistère ordinaire ou extraordinaire de l'Église. Dans le premier cas, ce serait un devoir pour le souverain pontife que d'élever de temps en temps la voix en sa qualité de docteur universel, par l'organe de son magistère infaillible, comme c'est du devoir de l'évêque dans son diocèse en sa qualité de docteur ordinaire. Le pape devrait alors se prononcer dans chaque question doctrinale qui intéresse l'Église entière.

(1) Il n'est évidemment pas question ici d'une infaillibilité du concile sans le Pape. Au contraire, une assemblée générale des évêques catholiques ne peut même se faire sans le Pape. Des théologiens modernes se sont laissé entraîner à ramener l'infaillibilité du concile à celle du Pape, et ont enseigné que, dans un concile, l'infaillibilité du Pape passe en quelque sorte aux évêques. Il n'y aurait en ce cas qu'un seul sujet immédiat de l'infaillibilité. Cette manière de voir était déjà mise en avant par quelques Pères du concile du Vatican. Mais d'autres, comme Mgr Gasser s'y sont énergiquement opposés : « Les décrets *de fide*, même s'ils sont portés par un concile général, ne sont infaillibles et fermes que s'ils sont confirmés par le Pape. La raison de cette vérité ne se trouve nullement, comme on l'a dit souvent, à mon regret, du haut de cette chaire, que l'infaillibilité totale de l'Église réside dans le Pape, et dérive de là sur toute l'Église par communication ; non, la raison en est que le Christ a promis l'infaillibilité à tout le magistère de l'Église enseignante, c'est-à-dire aux apôtres unis à Pierre » (*Ibid.*, p. 403). Ailleurs, (p. 399), Mgr Gasser, distingue explicitement l'assistance du Saint-Esprit dans l'infaillibilité du Pape de celle du concile général » *(Ibid.*, p. 399). Néanmoins, malgré ces textes très clairs, on a voulu faire de Gasser un partisan de l'opinion contraire (STRAUB, *Zeitschrift f. kath. Theolog.*, 1918, p. 299).

Dans le second cas, l'intervention du Pape ne serait qu'un fait extraordinaire causé par des circonstances spéciales.

Le plus court sera, ici également, d'en appeler aux Pères du concile du Vatican. Pour fonder l'infaillibilité du Souverain Pontife, ils s'en rapportent au fait de la primauté qui la contient. Or, on dit du pouvoir primatial du Pape qu'il est une *potestas ordinaria, vere episcopalis et immediata.* Faut-il donc en conclure que l'infaillibilité appartient au pouvoir ordinaire de l'évêque de Rome ? Remarquons que le mot *ordinaire* n'est pas employé ici par opposition à *extraordinaire,* mais par opposition à *délégué.* Le sens est donc le suivant : que le pouvoir suprême appartient au Pape directement, et non par l'intermédiaire d'un concile ou par quelque autre médiation. On ne peut donc nullement arguer de cela pour démontrer que les décisions infaillibles du Pape appartiennent au magistère ordinaire. A cette question, les actes du concile répondent tout autrement. Le texte de la définition comprenait primitivement les mots : « Puisque l'infaillibilité est la même, soit qu'on la considère dans le pontife romain comme tête de l'Église, soit qu'on la considère dans l'Église universelle enseignante unie avec la tête, nous définissons en outre que cette infaillibilité s'étend également à un seul et même objet » (1). Cette addition fut omise plus tard, parce que, comme l'expliquait le P. Kleutgen S. J., « l'infaillibilité de l'Église ne semblait pas tout-à-fait la même à tous points de vue, étant donné que autre est l'infaillibilité active, autre l'infaillibilité passive (2), autre celle qui s'exerce d'une manière solennelle soit par l'Église réunie en un concile œcuménique, soit par le Souverain Pontife parlant *ex cathedra*, et autre celle qui s'exerce par le magistère ordinaire » (3). Il est donc clair

(1) Mansi, *Ampliss. Coll. Concil.*, t. 53, p. 255.

(2) L'infaillibilité active est celle du magistère de l'Église ; l'infaillibilité passive, celle du peuple fidèle, qui ne peut, dans sa totalité, accepter une erreur dans la foi.

(3) Mansi, *ibid.*, p. 259.

et formel que le magistère infaillible du Pape se juxtapose au concile général, et que tous deux sont nettement distingués du magistère ordinaire.

La déclaration officielle du texte de la définition que fit Mgr Gasser, évêque de Brixen, est dans le même sens. « Le but du privilège de l'infaillibilité est la conservation de la vérité dans l'Église. Il y a donc lieu de porter une définition infaillible lorsque des scandales en matière de foi se produisent quelque part dans l'Église, lorsque des dissentions et des hérésies se manifesent, telles que les évêques en particulier ou même réunis en conciles provinciaux ne sont pas à même d'y porter remède en sorte qu'ils sont forcés de recourir pour cette cause au Siège apostolique ; ou encore dans le cas où des évêques eux-mêmes seraient tristement infectés de ces erreurs » (1). Le sens est qu'une décision pontificale ne doit se faire que, lorsqu'un danger local pour la foi s'étant produit, les évêques seuls ou même réunis en concile provincial ne sont pas capables de réprimer les hérésies. Par conséquent, Mgr Gasser n'estime nullement, malgré l'infaillibilité papale, que les conciles généraux soient superflus ; non pas que l'infaillibilité papale doive être prise comme insuffisante en soi, mais parce qu'elle s'exerce précisément comme moyen extraordinaire avant que la question en litige n'intéresse l'Église entière, ou parce qu'un concile général n'est pas opportun pour quelque raison (2).

Il ressort très clairement que l'idée des Pères du concile est que les décisions infaillibles du Pape appartiennent au magistère extraordinaire de l'Église. Ce qui a été dit des décisions conciliaires vaut donc également pour celles du Pape. Leur motif propre est donc un danger menaçant pour la foi ; sans un tel danger, ces décisions ne sont pas nécessaires, puisque le magistère ordinaire des évêques,

(1) *Acta et Decreta...*, p. 400.
(2) *Ibid.*, p. 397.

en tant qu'ils sont unis à Rome, garantit la prédication constante de la doctrine (1).

Les deux genres de définitions, par le pape ou par le concile, sont donc réservées pour les temps de crise ; c'est pourquoi, du reste, on nomme le pouvoir dont elles ressortissent magistère *extraordinaire*. Disons-le donc encore une fois : le Pape et le concile pourraient donner une définition en dehors d'un danger actuel ; mais cela ne s'accorderait pas avec la conception traditionnelle des décisions solennelles de foi.

* * *

On le voit déjà, la manière dont on comprend une définition dogmatique n'est pas sans importance pour la théologie. Si ces définitions ne sont pas le terme naturel de chaque développement d'un dogme, c'est dans les données du magistère ordinaire qu'il faut chercher le contenu positif de la doctrine de l'Église, et non dans les définitions. Si l'on met comme fondement et centre d'un traité dogmatique les décisions officielles de l'Église telle qu'elles sont contenues dans l'*Enchiridion* de Denzinger, on ne dispose plus les matières d'après leur valeur et leur cohérence interne, mais d'après des points de vue souvent très extérieurs et fortuits, à savoir ceux qu'on a dû mettre en face des hérésies. Il y a même un danger à ce qu'on néglige des vérités doctrinales importantes et fertiles, entretenues amoureusement par la tradition, mais qui ne furent jamais solennellement définies, et que, pour cette raison, on finirait par ne plus apercevoir. Nous en trouvons un exemple classique dans l'enseignement du traité de l'Église. Pour le plus grand nombre des théologiens, ce traité gravite presque exclusivement autour des sentences définies contre

(1) On serait enclin à formuler une objection contre la thèse ici proposée. Le sujet est trop complexe pour être traité à fond dans cet article. Nous nous réservons d'y revenir dans une autre étude, qui prouvera qu'on n'a rien à craindre dans nos conclusions.

les hérétiques : la fondation de l'Église par le Christ, l'institution de la primauté, de l'infaillibilité du Pape ; de l'union de tous les fidèles dans le corps du Christ, on parle à peine, on a presque honte de parler (1). En procédant ainsi, on perd évidemment une grande partie de l'intellignce du caractère interne de l'Église. Voici par exemple une phrase de saint Augustin qui scandalisera sans doute plusieurs théologiens modernes, qui considèrent trop l'Église terrestre et visible, en raison de l'intérêt apologétique qu'elle leur présente : « Marie est Sainte ; Marie est bienheureuse, mais l'Église est meilleure que la Vierge Marie. Pourquoi ? Parce que Marie est une partie de l'Église ; elle est un membre saint, un membre excellent, un membre éminent, mais toujours un membre. Et si elle est un membre du corps, le corps est certainement plus que les membres » (2). C'est ainsi que, dans presque tous leurs traités, et en dépit de l'abondante matière qu'on trouve dans la Tradition, nos théologiens modernes nous donnent une bien maigre pitance ! Bien plus, ils n'ont que peu de chose à offrir à un lecteur qui, sentant d'une manière vraiment et profondément catholique, cherche un aliment pour sa vie spirituelle ; car pour les théologiens ce sont avant tout les dogmes définis contre les hérétiques qui importent. On trouvera même des auteurs qui construiront leurs traités d'après l'index systématique de l'*Enchiridion* de Denzinger. La dogmatique revêt ainsi un aspect surtout polémique et apologétique. Or, c'est bien avec la conscience de cette lacune que l'on a souvent tenté, au cours de ces dernières années, de rapprocher les fidèles d'une doctrine religieuse plus centrale, plus positive (par opposition à apologétique), et par conséquent plus dogmatique.

(1) Les théologiens du concile du Vatican s'étaient rendu compte de cet écart dans la théologie de l'Église. Aussi, avaient-ils prévu un chapitre dans la Constitution de l'Église sur le corps mystique du Christ.

(2) *Sermones*, éd. Morin, 1930, p. 163.

Il n'est pas facile de savoir d'où sont venues dans la théologie, au cours de ces dernières dizaines d'années, les nouvelles conceptions relatives à une décision *de fide*. Cette question mériterait d'être étudiée. On y découvrirait certainement un certain agnosticisme. Au fond, on n'ose par puiser dans le magistère ordinaire de l'Église la foi authentique et universelle qui est le dogme. On croit avoir besoin d'une définition solennelle du pape ou d'un concile. C'est pourquoi dans les pétitions relatives à des définitions nouvelles, on voit souvent le motif que les catholiques en retireront une plus grande certitude sur la révélation de telle ou telle vérité. Ce qui revient à dire qu'avant la définition la certitude était moindre. Certains théologiens donnent même l'impression qu'ils ne considèrent pas comme un dogme une vérité à définir, puisqu'ils parlent de la « dignité de dogme » à laquelle une vérité est élevée par une définition. Que devient dans ce cas la valeur et l'infaillibilité du magistère ordinaire de l'Église ? Au concile du Vatican lui-même, il fut décrété expressément que le magistère ordinaire de l'Église comprend dans son ensignement non défini des dogmes dans toute leur plénitude. Le concile établit qu'il faut estimer comme dogme tout « ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou rapportée par la tradition, et est proposé à la foi comme divinement révélé pour l'Église, soit par son solennel jugement, soit par son magistère ordinaire et universel » (1). Il y a donc des dogmes non définis ; seule une définition ne rend nullement une vérité « dogme » ; une vérité peut ne pas avoir un degré de certitude plus élevé après une définition qu'auparavant. Souvent la définition n'ajoute rien, ni en dignité ni en certitude. Elle ne fait que délimiter clairement une vérité qui risque d'être confondue avec une erreur. Elle n'est au fond qu'un moyen de secours, un éclaircissement occasionnel de l'auto-

(1) DENZINGER, *Enchiridion*, nº 1792.

rité, ou un nouveau relief spécial donné à une chose parfois déjà claire en soi, qui puisse donner à chacun, fût-ce au plus ignorant en théologie, de distinguer par ses propres yeux la vérité de l'erreur, se trouvant ainsi armé contre les essais d'altération de la partie hérétique. Mais on ne peut dire, en aucune manière, que la certitude ne devient absolue que par la définition.

Ce qui a été dit anéantira également un autre motif qu'on met en avant pour pousser à une définition nouvelle, à savoir que par là une vérité révélée est de nouveau « prêchée sur les toits », suivant la parole du Christ. Or, cela n'est-il pas au pouvoir des évêques du monde entier ? Par eux, en effet, la parole du Christ trouve sa réalisation la plus fidèle. Il est vrai qu'une définition attire à un très haut degré l'attention sur une vérité révélée. Mais peut-on avoir besoin d'une telle concentration de la conscience des croyants, si ce n'est dans un moment de danger ? En dehors de ce cas, cette concentration deviendrait trop facilement une perturbation dans la croissance organique de la foi, tant en chaque âme que dans toute la masse des croyants.

Retournons à notre point de départ. Nous ne faisons aucun reproche aux champions de l'assomption de Marie ni de sa médiation universelle. Ils font un travail théologique authentique et utile en tant qu'ils scrutent la tradition et tâchent de saisir en elle la voix de l'Église sur les prérogatives de la Vierge. Mais leur rôle doit se borner à cela. S'ils parviennent à démontrer leurs thèses d'une manière péremptoire, ils peuvent en toute confiance les revendiquer comme des dogmes ; et, au cas où ces doctrines seraient trop ignorées ou tombées dans l'oubli au sein de la communauté chrétienne, ils pourraient les restituer à la conscience des fidèles. Que des voix menaçantes s'élèvent un jour contre ces vérités, il sera temps encore de recourir au magistère extraordinaire ; pour défendre sa foi, l'Église n'aura pas été longtemps stimulée, et elle fera de son mieux

pour défendre son sacré dépôt. Mais il n'est nullement en harmonie avec l'idée traditionnelle d'une déclaration *de fide*, que d'en faire ainsi à l'avance le point de mire de toute son activité. Une définition solennelle est, de sa nature, un acte judiciaire de l'Église au sujet d'un délit contre la foi, et non point un moyen pour l'enseignement des fidèles. « Puisque l'Église exerce un double magistère, l'un ordinaire et continuel qui consiste dans l'apostolat permanent, l'autre extraordinaire qui ne s'exerce que dans des moments particuliers, lorsque les erreurs troublent l'Église, elle ne possède pas seulement un pouvoir doctrinal, mais un pouvoir judiciaire. *Par celui-ci, l'Église pare les attaques des ennemis contre le Sanctuaire dont elle a la garde; par celui-là, elle découvre à ses enfants le trésor déposé en elle* » (3).

Dom Anselme Stolz.

(3) I. Kleutgen, S. J. *Die Theologie der Vorzeit*, t. I, p. 98.

Rite, Spiritualité et Union

Dans le fasicule 3 de *Gregorianum* de 1934 le R. P. Tyszkiewicz S. J. a apporté une importante contribution à l'étude du problème unioniste. Elle s'intitule : *Spiritualité et sainteté russe pravoslave.* Mais malgré ce titre, plutôt que d'y donner un tableau complet de la sainteté russe, son auteur y préconise une méthode unioniste : il veut mettre en garde les ouvriers catholiques de l'union entre l'Église catholique et l'Orthodoxie russe (appelée « pravoslavie » pour éviter toute équivoque) contre des compromis imprudents avec les éléments anticatholiques de celle-ci, et les invite à s'allier à son catholicisme latent après l'avoir discerné conformément aux directives du Souverain Pontife, pour promouvoir ainsi une union vraiment religieuse et stable.

Le lecteur voit déjà, sans doute, l'intérêt que ces idées méritent. D'abord parce qu'elles concernent directement l'Orthodoxie russe. Ensuite, et c'est là un point de vue plus général, parce qu'elles impliquent des principes de méthodologie unioniste. Enfin, si ce n'est pas surtout, parce qu'elles viennent d'un spécialiste dans la matière appelé par sa charge, tant à l'Institut pontifical des études orientales qu'au Collège russe de Rome, à former les travailleurs catholiques de l'union avec l'Orient orthodoxe. Nous tâcherons de le suivre fidèlement et avec la respectueuse sympathie qu'évoque le souvenir de son enseignement, dans les deux domaines indiqués pour en rapporter quelques conclusions.

Nous pouvons diviser notre analyse en deux parties

suivant le moins ou le plus d'éléments catholiques que contiennent aux yeux du Père Tyszkiewicz les manifestations de l'Orthodoxie russe étudiée dans l'article. Il sera d'abord parlé du rite, puis de la spiritualité russe.

I

L'auteur distingue entre rite et ritualisme. Le rite pravoslave russe est parfaitement catholique : par ses origines il remonte à l'âge d'or de la chrétienté byzantine et contient un riche enseignement dogmatique et mystique. Le ritualisme, le « culte du culte » ou l'hypertrophie du sens esthétique, est anticatholique pour deux raisons d'ailleurs connexes ; une intrinsèque, découlant de l'essence même du ritualisme : la pompe des cérémonies distrait les facultés de l'âme au lieu de les recueillir et les développer comme le font les sages méthodes de l'ascèse catholique ; la jouissance esthétique du rite débilite l'âme et la rend incapable de pratiquer une religion forte. La seconde raison est historique : le pouvoir impérial de la Byzance décadente et césaropapiste — donc anticatholique — profitant du caractère morbide du ritualisme, a multiplié les fastes liturgiques pour empêcher le rayonnement du christianisme hors du temple et étouffer ce qu'on appellerait aujourd'hui l'action catholique. Ce ritualisme césaropapiste a connu et connaît encore un grand développement dans la pravoslavie russe. Le pouvoir impérial russe a suivi l'exemple du pouvoir impérial byzantin dans sa politique anti-chrétienne. De nos jours, ce ritualisme se continue sous la forme de l'esthétisme religieux moderniste liguant toutes les formes anticatholiques du monde (parmi lesquelles il voudrait enrôler aussi la *Liturgische Bewegung)* contre l'ascétisme catholique pour le remplacer par une religiosité facile.

Cependant, alors comme maintenant, à l'honneur de la pravoslavie russe, le courant ritualiste a rencontré et

rencontre encore une réaction plus ou moins forte venant de ses éléments catholiques. Il serait fastidieux pour quelqu'un qui n'a pas l'article devant les yeux, de voir relever un à un tous les détails de fait où nous pouvons et où nous ne pouvons pas être complètement d'accord avec son auteur. Nous nous tiendrons plutôt sur le terrain spéculatif plus général et qu'il nous semble avoir négligé.

Il va sans dire que c'est le caractère anticatholique du ritualisme orthodoxe qui attire notre attention en premier lieu. En en laissant de côté le caractère césaropapiste, abordons son anticatholicisme essentiel. Sans doute, il ne serait pas tout à fait *ad rem* de regretter dans cet article, parlant en passant de rite et de liturgie, l'absence d'un exposé des principes fondamentaux de la théologie liturgique : cela aurait été un peu hors du sujet ; mais un tel exposé aurait pu diminuer l'impression que le Père Tyszkiewicz se laisse trop guider par des préoccupations ascétiques et didactiques dans un domaine où elles doivent toujours rester subordonnées au but principal et théocentrique (1).

Toutefois, ceci posé, suivons l'auteur sur le terrain ascétique qui lui est cher. On peut aisément lui concéder l'action distrayante des cérémonies liturgiques sur certains tempéraments religieux, mais en rappelant aussitôt que sur d'autres tempéraments, elles peuvent tout aussi bien exercer une action tonifiante et élevante. Cette idée sera développée plus bas, quand des auteurs orthodoxes nous donneront l'occasion de le faire mieux. Le point de vue ascétique et subjectif auquel l'auteur se place pour affirmer le caractère anticatholique du ritualisme, nous semble donc ouvrir la porte au relativisme psychologique : la limite rigoureuse entre le rite pravoslave à peu près catholique et le ritualisme pravoslave anticatholique examiné à ce jour commence à s'estomper.

(1) On peut voir à ce sujet le lumineux exposé de D. Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Église, principes et faits.* Louvain, 1914.

Quelques réflexions s'imposent maintenant à propos de l'esthétisme en liturgie, dans lequel, comme nous l'avons déjà signalé, notre auteur voit le pire ennemi de la vraie religion. Il n'en donne pas d'explication et se limite à une constatation de son rôle débilitant en ascèse. Nous aurions aimé ici, surtout en ce qui concerne « l'hyperesthétisme », comme plus haut pour le ritualisme cérémoniel, un jugement plus motivé spéculativement. Ce n'est certes pas la place de développer à notre tour les étroites relations de l'expérience religieuse et de l'expérience esthétique fondées sur le caractère spécial de celle-ci. C'est un problème que la philosophie religieuse aime à discuter (1). Disons seulement que les répercussions de l'une sur l'autre peuvent être plus ou moins heureuses. Le Père Tyszkiewicz, y étant porté sans doute par son tempérament, incline vers une solution pessimiste du problème en se limitant à des preuves empiriques ; il aurait pu citer à l'appui des philosophes qui, sans être catholiques partagent la même opinion en la fondant philosophiquement. Rappelons le nom de E. v. Hartmann qui voit dans le développement esthétique de la religion un indice de sa décadence ou encore la phrase de J. Konrad : « Man erlebt eine Religion wie man ein Kunstwerk erlebt. Man geniesst die geheimisvolle Schauer des Heiligen... man ist entzückt von der mysteriösen Dramatik des Kultus... Dass sie (die Religion) in diesem Aesthezismus ihren gefährlichsten und raffiniertesten Feind hat, ist unleugbar » (2). Nous tombons aussi sur une observation intéressante de V. Solovjev : « Il existe en psychologie une illusion caractéristique qui remplace la satisfaction morale par le plaisir esthétique. C'est à elle que se livrent les gens pieux dont le besoin religieux est complètement assouvi par la jouissance qu'ils retirent du côté esthétique et rituel

(1) Le professeur J. P. Steffes donne un court, mais substantiel résumé du problème dans *Religionsphilosophie*, Munich, 1925, p. 211-212.

(2) *Religion und Kunst*, Tubingue, 1929, p. 142-143.

de l'Église sans éprouver le moindre souci pour la tâche vitale du christianisme » (1). On pourrait évidemment multiplier les déclarations analogues qui nous montreraient que l'antiesthétisme en religion n'est pas nécessairement lié à la foi catholique.

Les théologiens néo-orthodoxes (nous préférons les appeler ainsi plutôt que modernistes, comme le fait le Père Tyszkiewicz, pour des raisons que l'on verra plus loin) n'oublient pas non plus les dangers de l'esthétisme religieux, mais ils aiment trop les nuances pour ne pas en voir aussi les avantages. « Le plus grand danger (plus grand que celui du rubricisme légaliste) est de dissoudre le service divin en des rythmes d'expérience artistique : ce serait un attentat direct contre l'homme. La même antinomie que plus haut (entre la prière publique et privée) revient ici... la sévérité artistique de l'office canonial, les chants, l'abondance des lampes, la fumée de l'encens, les saintes icones — tout ceci possède incontestablement de la beauté et présente une valeur religieuse. C'est déjà un commencement de la transfiguration du monde... Et malgré cela, il existe un autre pôle » (2). Le Père Florovskij continue sa phrase en développant l'autre visage de l'antinomie esthétique : la tendance liturgique un peu puritaine d'un Nil Sorskij, tendance qui, comme nous le verrons, a toutes les sympathies de notre auteur.

Il faut constater cependant que le plus souvent les auteurs néo-orthodoxes se montrent, à l'opposé du Père Tyszkiewicz, plutôt optimistes à l'égard de l'esthétisme liturgique (3). Sans entrer dans des détails, nous voudrions indiquer que cet optimisme découle logiquement de l'estime qu'ils portent

(1) *Lettre pascale* XVI : Cécité et aveuglement.

(2) *Le chrétien dans l'Église*, *Věstnik*, 1933, n° 4, p. 23 ; cfr *Irénikon*, 1934, XI, p. 595.

(3) Un beau développement sur la *Liturgie et l'esthétique* se trouve dans *La liturgie catholique* de dom M. Festugière, Maredsous, 1913, p. 149-198.

à la personne humaine totale, psychique et spirituelle. Ainsi trouvons-nous un plaidoyer pour le psychique en religion chez M. Fedotov (1). Qu'on nous permette une parenthèse pas tout-à-fait inutile pour comprendre la tendance un peu pessimiste de notre auteur. Il semble approuver la phrase de M. Pol : « le psychique est souvent ennemi du spirituel » ; on ne peut trouver de contraste plus frappant avec l'apologie qui vient d'être citée (2). Mais passons.

En réfléchissant davantage sur l'optimisme esthétique, surtout chez les Pères Florenskij et Bulgakov, il est aisé de s'apercevoir qu'il porte moins sur la beauté sensible s'adressant à l'homme psychique, que sur sa valeur relative et symbolique qui manifeste la beauté spirituelle et stimule l'homme spirituel (3). Le Père Tyszkiewicz n'ignore pas ce point de vue ; il en parle dans un autre article et il y exprime encore son scepticisme en cette matière. Malgré son admiration un peu « académique », il faut l'avouer, pour les icones, il ne trouve que paroles sévères pour « cet esthétisme extrêmement subtil, « spirituel », profondément touchant, d'un attrait irrésistible, intimement lié à une conception ultra-libérale de la liturgie et de l'Eucharistie » (4). Cette conception « ultra-libérale », le Père Bulgakov la trouve essentielle à l'Orthodoxie qui voit dans la vision et l'incarnation de la beauté spirituelle un don spécial échu à la Russie chrétienne ainsi qu'à Byzance (5). Ce témoignage ne convaincra pas, sans doute, notre auteur et ne lui fera pas enlever son qualificatif d'«ultra-libéral» un peu blessant. Nous croyons aussi que les paroles du Père Bulgakov ne peuvent pas encore décider un théologien catholique en faveur du caractère traditionnel de

(1) *L'humanisme chrétien,* Věstnik, 1932, nº 6-7 ; cfr *Irénikon,* 1933, X, p. 274.

(2) p. 359.

(3) Voir à ce sujet *Un idéal de l'icone,* Irénikon, 1934, XI, p. 270-292.

(4) *Réflexions d'un théologien russe moderniste Florensky sur l'Église, Gregoriarum,* 1934, nº 2, p. 260.

(5) *L'orthodoxie,* Paris, 1932, p. 179.

l'esthétisme liturgique, mais elles pourraient le déterminer à rechercher ce caractère dans la tradition de l'Orient chrétien. Il est évident que ceci n'est pas la tâche de notre analyse ; nous tombons par hasard sur une phrase de saint Jean Chrysostome citée sans référence par Gogol dans sa *Méditation sur la liturgie* quand il parle de l'Hymne des Chérubins. Nous ne sommes pas allé fouiller les œuvres du saint ; nous ignorons donc si elles se rapportent vraiment à la liturgie ; elles nous semblent cependant caractéristiques : « Tu peux t'élever à la hauteur des Séraphins si seulement tu le veux : il suffit de te rappeler et de te souvenir de tout ce que tu as vu de plus beau sur la terre, de tout ce dont tu as été ravi ; conçois alors que cette beauté n'était si grande que parce qu'elle reflétait imparfaitement la sublime beauté d'en haut et ne faisait apparaître que fugitivement une seule frange du vêtement de Dieu ; alors ton âme s'élèvera d'elle-même vers la source et le séjour de l'éternelle beauté et elle chantera l'hymne triomphale en se prosternant avec les Séraphins devant le trône éternel de Dieu » (1). Voilà un esthétisme religieux qui correspond bien à celui qui est prôné par le Père Bulgakov : on y retrouve la valeur anagogique de la beauté créée en parfait accord avec la philosophie la plus traditionnelle. Le Père Tyszkiewicz ne semble pas l'avoir vu et c'est pourquoi, dans les critiques orthodoxes du ritualisme catholique qu'il énumère et dont nous parlerons plus bas, il oublie la plus importante peut-être : les cérémonies liturgiques orthodoxes, grâce à leur esthétisme spirituel, élèvent l'âme des fidèles, tandis que les pompes liturgiques catholiques, qu'elles soient du rite oriental ou du rite latin, dépourvues aux yeux des orthodoxes de ce symbolisme, non seulement n'élèvent pas l'âme, mais encore provoquent l'aversion dans leur tempérament religieux ; ils visent en premier lieu les rites de la messe papale.

(1) *La liturgie méditée par Gogol*, Amay, 1934, p. 43.

Pour nous résumer, il nous semble que l'antiesthétisme du Père Tyszkiewicz ne peut pas prétendre à être spécifiquement catholique : nous avons vu des auteurs non catholiques le partager ; et que l'esthétisme religieux combattu par lui ne doit pas être absolument condamné du point de vue catholique tant dans le domaine philosophique que traditionnel.

Il s'agirait de savoir maintenant si l'esthétisme et le ritualisme orthodoxes qui, théoriquement ne doivent pas nécessairement attirer des censures, ont de fait exercé une influence néfaste sur le christianisme russe. Le Père Tyszkiewicz le croit en s'appuyant sur des auteurs orthodoxes qu'il ne cite pas ; il affirme que ce courant n'a jamais donné de saints. Cette affirmation devrait être mieux prouvée. Un certain scepticisme là-dessus est permis quand on rencontre ce jugement étonnant, pour ne pas dire plus, sur le théologien Chomjakov ; il aurait été un représentant typique du ritualisme : orgueilleux, ennemi de l'ascétisme et confondant la religion et le nationalisme.

Comment concilier cette caractéristique qui bénéficie de la violence même de Chomjakov, avec celle, beaucoup plus favorable, qu'on rencontre dans la plupart des ouvrages russes qui lui sont consacrés ? Sans doute faut-il y faire la part des pieuses exagérations ; mais sans vouloir faire du chef de l'école théologique slavophile un saint canonisable, on peut lui concéder, semble-t-il, un christianisme sincère sur lequel un théologien catholique est obligé de formuler des réserves mais dont il ne peut s'empêcher d'admirer la puissance (1).

* * *

Jusqu'à présent, nous avons examiné les éléments anti-

(1) Tels sont par exemple l'abbé G. MOREL, dans la *Revue catholique des Églises*, 1904, I, p. 58, 127 et le R. P. CONGAR, O. P. dans *Russie et chrétienté*, 1934, nº 2, p. 67-89.

catholiques du ritualisme pravoslave. Nous pouvons dire maintenant que le Père Tyszkiewicz aurait pu pousser ses critiques plus loin dans un domaine qui n'est plus seulement relativement dangereux comme l'est l'esthétisme religieux analysé plus haut, mais où l'opposition à la doctrine catholique semble pouvoir être plus forte et atteindre même le dogme.

Il s'agit de la conception *vitale* et mystique de la liturgie que les auteurs néo-orthodoxes aiment à rattacher au « pathos » johannique de la Vie nouvelle. Notre auteur n'a pas publié la valeur mystique du rite byzantin ; il le signale en passant et n'y revient plus dans la suite de son argumentation. Ouvrons le chapitre consacré au culte orthodoxe dans le livre du Père Bulgakov sur l'Orthodoxie. On y lit : « La vie de l'Église, dans ses services, nous rend sensible l'Incarnation qui s'accomplit mystérieusement : le Seigneur continue à vivre dans l'Église sous cette forme où il s'est manifesté une fois sur terre et qui existe pour tous les temps ; et il est donné à l'Église de rendre vivants les souvenirs sacrés ; de sorte que nous devenons leur nouveau témoin et que nous y participons... La nuit de Pâques, sa joie, son exaltation, nous transportent dans la vie du siècle à venir, dans la joie nouvelle, la joie des joies, la joie sans soir » (1). Citons encore le Père Jean de Cronstadt dont l'autorité est moins suspecte pour le Père Tyszkiewicz. Lui aussi parle de la liturgie comme d'une vie céleste anticipée (2) ; le Père Florovskij, déjà cité, appelait l'office divin un commencement de la transfiguration du monde. Ici vient aussi à point la célèbre légende qui fait dire aux envoyés du prince Vladimir en quête de la foi chrétienne qu'à Sainte-Sophie de Constantinople ils ne savaient plus

(1) *Op. cit.* p. 180-181. Un lecteur averti de la théorie du *Mysterium* en apercevra immédiatement l'analogie avec l'idée exprimée par le P. B.

(2) Cité par Mgr Benjamin dans son livre *Nebo na zemlě* (Le ciel sur la terre), New-York, 1932, p. 11.

où ils étaient, sur terre ou au ciel, et qui explique ainsi leur choix du christianisme byzantin.

Rien d'anticatholique encore dans toutes ces expressions. Avant d'aborder le développement que nous annoncions, il est intéressant de noter deux conséquences ascétiques de cette conception vitaliste de la liturgie. Selon le Père Bulgakov, la liturgie orthodoxe agirait heureusement par son caractère concret sur la personne humaine en développant toutes ses facultés : intelligence, sentiment et imagination. N'est-ce pas le même avantage que le Père Tyszkiewicz attribuait aux méthodes rigoureuses de l'ascèse catholique ? Les différences de tempérament religieux peuvent sans doute expliquer ce contraste (1). En ceci, rien de répréhensible. Mais nous voyons aussi que le mystère de vie exalté par la liturgie orthodoxe peut, dans la conscience des croyants, obnubiler le mystère de mort aussi essentiel au christianisme que le premier. Ainsi, semble-t-il, dans cette phrase du Père Bulgakov « mais à la lumière du siècle à venir, à la lumière de la résurrection du Christ cette tristesse s'éteint et disparaît. Elle devient un simple souvenir de ce qui n'est plus » (2), et dans un article du Professeur Iljin analysé dans *Irénikon* (3). Cette constatation ne signifie pas que le vitalisme liturgique entraîne nécessairement cette conséquence. Nous ne la mentionnons que pour son intérêt dans la marche de l'argumentation et laissons volontairement de côté la discussion, déplacée ici, sur la place du mystère de mort dans la liturgie orientale et l'idée que s'en font les théologiens néo-orthodoxes.

On se sent pressé de quitter le terrain fuyant des rela-

(1) On peut voir à ce sujet le paragraphe *La liturgie comme modératrice de la piété et cause d'équilibre dans la vie spirituelle.* Dom M. FESTUGIÈRE, *op. cit.*

(2) *op. cit.*, p. 185.

(3) 1933, X, p. 176. Hâtons-nous de dire que l'auteur dans ces lignes retourne l'argument contre les catholiques qui dans leur spiritualité ne verraient plus que le Golgotha.

tivités psychologiques, où les nuances sont multipliables presque à l'infini, et d'en arriver au dogme que nous croyons impliqué dans le vitalisme néo-orthodoxe. Celui-ci devient en effet franchement anticatholique quand l'expérience religieuse, aussi authentique qu'elle puisse être, est considérée comme critère de vérité religieuse. Tel est, semble-t-il, le cas. Deux preuves, entre autres, peuvent en être données. Le Père Florovskij nous donne la première dans son article examiné dans la *Revue des Revues* (1). Il y place la division entre catholiques et orthodoxes dans une expérience mystique et dogmatique à la fois, dont la liturgie orthodoxe serait la meilleure expression. Les catholiques sont ainsi déclarés incapables de pratiquer le rite oriental dans sa vérité profonde parce que cette pratique les obligerait à ne plus être catholiques. Le Père Bulgakov lui aussi affirme la même idée quand il dit que le rite orthodoxe, tout en étant une voie plus difficile pour un occidental pour pénétrer dans l'Orthodoxie est « néanmoins la plus intime et la plus sûre, car le cœur de l'Orthodoxie se trouve dans ses rites » (2). Ne faut-il pas rappeler ici le critère que les envoyés du prince Vladimir ont employé dans leur choix, suivant la légende déjà mentionnée ?

Le critère expérimental de la vérité religieuse a ses présupposés théologiques dans une conception spéciale de la foi et se rattache, croyons-nous, à la philosophie religieuse dont le palamisme est une manifestation caractéristique : problème très vaste qui ne peut évidemment qu'être signalé dans cet article (3).

(1) 1934, XI p. 601-602.

(2) *op. cit.* p. 193.

(3) Nous pouvons illustrer cette idée par un exemple « poétique » pris chez F. Tjutčev, le plus grand poète-philosophe russe, idéologiquement apparenté aux slavophiles : J'aime le service divin des luthériens — leur rite sévère, solennel et simple — le haut enseignement de ces murs nus — de ce temple vide m'est compréhensible — Cependant, voyez-vous — la foi prête à partir — se tient là pour la dernière fois — elle n'a pas

Dans les discussions sur l'article du Père Florovskij, il a été dit que, si théologiquement le vitalisme liturgique *dogmatisé* à la façon déjà mentionnée, est contraire à la doctrine catholique, qui ne peut admettre de confusion entre l'expérience religieuse et la vertu de foi, psychologiquement il doit attirer l'attention des travailleurs catholiques de l'union, qui ne seront donc pas choqués par les critiques orthodoxes des rites catholiques envisagées plus haut. Nous pouvons maintenant y ajouter une critique nouvelle : les néo-orthodoxes déclarent pouvoir plus facilement accepter le rite latin qui leur est tout-à-fait étranger, et donc parfaitement respectable, que leur propre rite qui leur semble défiguré et provoque ainsi leur aversion. Et ce qui est plus grave, cette défiguration n'est pas seulement rubriciste et purement matérielle, mais elle atteint, à leurs yeux, ce substrat psychologique très subtil qu'ils voudraient assimiler au dogme.

Le Père Tyszkiewicz connaît aussi les critiques orthodoxes du rite catholique oriental. Mais sa mésestime pour les théologiens néo-orthodoxes ne lui permet de relever que les moins subtiles, celles qu'il attribue au courant ascétique de la pravoslavie dont nous parlerons plus loin. « L'Église catholique est trop « de ce monde », trop « extérieure », trop attachée au côté visible de la religion : telle est la grande, la *principale objection* des pravoslaves contre le catholicisme. Notre zèle pour le rite oriental ne doit pas être de nature à renforcer ce préjugé » (1).

Nous sommes amenés maintenant à parler du rite oriental tel que le voudrait l'auteur parce qu'il va sans dire, il n'est pas exclu de son programme unioniste mais seulement

encore traversé le seuil — mais son temple est déjà vide et nu — elle n'a pas encore franchi le seuil — la porte ne s'est pas encore fermée derrière elle — mais l'heure a sonné, priez Dieu — c'est la dernière fois que vous priez maintenant.

(1) p. 372.

expurgé des éléments anticatholiques qu'il a contractés dans la pravoslavie ; il y occupe une place importante, subordonnée toutefois à celle de la sainteté pravoslave dont l'examen fera la seconde partie de notre article.

La formule *catholique* du rite oriental est empruntée par l'auteur à certains ascètes russes : office très simple, chant discret, messes basses et même sans servant qui correspondraient parfaitement au tempérament pravoslave authentique. Sans vouloir épiloguer sur les goûts personnels du Père Tyszkiewicz qui ont peut-être été pour quelque chose dans le choix de cette formule, nous croyons trouver une preuve plus objective de la subjectivité de son critère dans le passage du philosophe Rozanov, pourtant « moderniste entre les modernistes », qu'il amène pour appuyer son opinion : dans une lettre à un assomptioniste, Rozanov dit avoir été touché par les messes basses catholiques (1). Ses paroles révèlent un pur esthétisme et on ne voit pas pourquoi l'esthétisme des messes basses est plus appréciable que celui des messes chantées. La même lacune de théologie liturgique que nous avons déjà eu l'occasion de signaler plus haut, apparaît dans les critiques que l'auteur adresse aux excès antiliturgiques des ascètes les plus farouches. Elles portent uniquement sur leur mésestime pratique de l'Eucharistie. Un liturgiste sera sans doute d'accord que l'Eucharistie est au centre du culte catholique mais ne pourra pas souscrire à certaines expressions que le Père Tyszkiewicz ne semble pas désapprouver : primauté de l'oraison mentale sur l'office divin, l'office divin pure prière vocale ou encore exercice d'ascèse.

II

Après avoir discuté les éléments de la pravoslavie russe

(1) *Près des murs de l'Église (Okolo cerkovnych stěn)*, St-Pétersbourg, I, p. 412.

que le Père Tyszkiewicz considère comme anticatholiques, nous pouvons aborder la seconde idée de l'article, plus positive et plus sereine parce qu'elle concerne son catholicisme persistant. Celui-ci se rattache à la tradition catholique venant d'Égypte et de Syrie. Pour le discerner, il emploie les critères suivants : l'examen de la vie des saints russes, de leurs écrits et l'efficacité de leur rayonnement. La conclusion de cet examen établit un type de sainteté primitive plutôt qu'originale, basée sur les béatitudes évangéliques avec prédominance des vertus passives d'obéissance, de simplicité, de mansuétude, et des vertus contemplatives. Comparant ce type de sainteté avec les saints catholiques modernes, le Père Tyszkiewicz constate chez les pravoslaves une déficience au point de vue eucharistique et apostolique. Les travailleurs de l'union devraient s'allier les ascètes russes authentiques en pratiquant leurs vertus de prédilection et en corrigeant leurs déficiences : « Pour réussir, l'apostolat catholique en Russie doit se faire dans l'intimité de Jésus eucharistique » (1).

* * *

Il nous semble qu'on peut accepter, au moins provisoirement, la description de sainteté orthodoxe russe que donne l'auteur. Mais ce qui paraît au moins aussi certain, c'est que l'investigation pour découvrir les éléments catholiques de l'Orthodoxie a été insuffisante. Le défaut de l'étude qui frappe immédiatement est donc ici moins l'inexactitude qu'un certain nombre de lacunes importantes, que nous envisageons d'abord, non dans les réalisations concrètes de sainteté, mais dans les sources de la sanctification.

Tous les auteurs orthodoxes admettront volontiers la persistance de la tradition syro-égyptienne dans leur Église et ceci, avec une pureté si grande que l'archevêque Alexis

(1) p. 375.

lui attribue une valeur apologétique : la figure de Séraphim de Sarov prouve que dans l'Orthodoxie le monachisme ancien a pu se reproduire sans altération en plein XIX[e] siècle (1).

Mais, en plus de la tradition syro-égyptienne, l'Orthodoxie russe n'aurait-elle pas le droit de réclamer pour soi d'autres traditions aussi catholiques ? Le Père Tyszkiewicz n'envisage pas ce problème ou plutôt, en accolant les noms de saint Théodore Studite et de saint Maxime le Confesseur, il semble l'ignorer (2). C'est ici qu'un bel article du R. P. Hausherr, S. J., vient nous rappeler la richesse du patrimoine spirituel de l'Orient chrétien (3). Il nous met aussi à l'aise pour deux raisons :

La première, est celle que les recherches des théologiens néo-orthodoxes pour ressusciter ou approfondir des traditions anciennes dans leur Église et enrichir ainsi sa vie, apparaissent comme très sages et très légitimes, au moins en théorie ; c'est pourquoi nous ne voulons pas les appeler modernistes avant de les avoir étudiés à fond et de connaître à fond aussi les traditions dont ils se réclament. Le Père Tyszkiewicz n'aurait, peut-être, plus besoin d'excuser alors avec un peu de gêne, Solovjev (qu'il aime à appeler « notre ») de la part qu'il a prise dans « la création de la Sophiologie moderne russe » (4). Si N. Berdjaev ressent une grande sympathie pour Jacob Boehme, ce n'est pas parce que la franc-maçonnerie en fait son champion, mais parce qu'il croit découvrir chez lui une affinité avec la tradition gnostique orthodoxe.

(1) Cité dans *Irénikon*, XI, 1934, p. 597.

(2) Nous trouvons une confirmation de cette constatation dans le *Catéchisme catholique* du P. T. (Paris, 1929, en russe) où il n'est pas soufflé mot, à la p. 71, de la division philonienne du décalogue universellement adoptée dans l'Orthodoxie.

(3) *Les grands courants de la spiritualité occidentale. Orientalia christiana periodica*, 1935, t. II, p. 114-138.

(4) GREGO ZIANUM, 1934, n° 2, *art. cit.* p. 256.

La seconde raison qui nous fait particulièrement apprécier l'article du Père Hausherr, c'est qu'il montre que le courant hésychaste est presque tout-à-fait orthodoxe. Le « pan-mysticisme du cœur » de certains auteurs russes modernes s'y rattache logiquement et perd ainsi son caractère franchement moderniste. Ensuite, ce point de vue aurait permis à l'auteur d'apprécier mieux encore l'action bienfaisante de Païsios Veličkovskij et des starec de Optina traducteurs des Pères neptiques (*νῆψις* = garde du cœur) (1). Autrement la sympathie du Père Tyszkiewicz pour des propagateurs d'une spiritualité suspecte nous semblerait peu justifiée. Et, enfin, le caractère hypocrite de *starec* qu'il attribue aux théologiens slavophiles, qui ont été en relations animées avec le monastère d'Optina, perd aussi beaucoup de son hypocrisie et acquiert une certaine authenticité.

Mais même en revenant aux réalisations de sainteté dans la pravoslavie russe que l'auteur, comme nous avons tâché de le prouver, considère sous un angle trop provincial, nous retrouvons encore des lacunes peu explicables. En effet, le critère de rayonnement adopté nous semble en défaut : nous trouvons dans l'article la grande figure de Dmitri de Rostov auquel le Père Tyszkiewicz donne toute sa sympathie parce que sa piété se rapproche le plus de la piété catholique moderne que Dmitri a connue à l'Académie de Kiev. Il faut avouer que la popularité de ce saint personnage n'est pas grande de nos jours, à tort vraisemblablement. Nous voyons encore mentionnée la figure de Georges-le-Reclus, célèbre sans doute au début du XIX[e] siècle, mais dont la célébrité ne peut certainement pas se mesurer avec celle d'un Théodore de Pečery, fondateur du monachisme en Russie méridionale, et celle d'un Serge de Radonež qui l'a propagé dans le Nord-Est de la Russie. Notre auteur ne parle ni de l'un ni de l'autre. Peut être est-ce, pour ce der-

(1) Cfr *Irénikon*, 1934, XI, p. 561-572.

nier, parce que le professeur Ključevskij, dans son célèbre discours académique du 26 septembre 1902, l'a appelé éducateur plein de grâce de l'esprit national russe. Nous saurons tout de suite que le Père Tyszkiewicz est très soupçonneux contre tout nationalisme, même le plus légitime.

Ainsi, le prince Alexandre Nevskij est résolument écarté du champ d'investigation de l'article. « Quelles qu'aient été les vertus civiques et les mérites d'Alexandre Nevskij et de certains hauts dignitaires ecclésiastiques, la vie de ces vaillants patriotes est trop au-dessous du niveau religieux des vrais saints russes » (1). Avant de formuler ce jugement sévère, l'auteur a dû probablement étudier attentivement la vie de ce personnage. Nous ne voudrions pas croire qu'il aurait écrit cette phrase *a priori*, du seul fait qu'Alexandre a été patriote : il est trop bon théologien pour le faire et il sait aussi que les Orthodoxes n'auraient rien de plus facile à lui opposer que le cas de sainte Jeanne d'Arc, pour ne citer qu'elle seule. M. Klepinin résume très bien le point de vue des chrétiens russes sur ce saint dans une phrase tout-à-fait admissible : « L'exemple de saint Alexandre nous dit que défendre sa patrie et peiner pour elle, si c'est au nom de Dieu qu'on le fait, c'est encore accomplir la volonté de Dieu » (2).

Il nous semble donc que le critère de sainteté de la *Vox populi*, surtout peut-être du peuple russe, a très peu de poids dans le choix que le Père Tyszkiewicz a fait des représentants les plus catholiques de la sainteté russe. Ne serait-il pas aller en chercher principalement dans un recueil populaire et édifiant de figure d'ascètes russes comme celui édité par Poseljanin (pseudonyme) dont il est facile de contester la valeur hagiographique et de constater le caractère trop provincial (3) ?

(1) p. 350.
(2) *Svjatoj blagověrnyj velikij Knjaz Alexandr Nevskij*, Paris, p. 184.
(3) Moscou, chez Tuzov.

Un autre critère de l'auteur pour discerner le catholicisme des saints russes a été la comparaison avec des saints catholiques modernes. Ce critère lui a permis, comme il a déjà été dit, d'apprécier spécialement la figure de Dmitri de Rostov. Il lui fait aussi adresser à d'autres ascètes russes dont il apprécie la grandeur, le reproche d'une anémie eucharistique et de l'ignorance pratique de l'apostolat par la souffrance : « L'idée d'expiation chez les saints russes trouve une réalisation incomparablement plus considérable que l'idée d'apostolat par la souffrance » (1). Si le Père Tyszkiewicz avait appliqué aussi rigoureusement son critère à des saints catholiques anciens, tout aussi authentiques que les modernes, n'aurait-il pas pu constater quelque chose d'analogue ? Ceci ne nous scandaliserait pas, parce que nous ne voudrions jamais oublier le relativisme qu'il faut apporter dans les jugements sur les *formes* de piété, leur objet restant toujours identique. Ainsi sur le culte eucharistique, dans la mentalité occidentale et orientale, combien de réflexions nuancées et intéressantes dans l'article de Mgr Szepticky (2). Quant à la conception ancienne d'apostolat, le Père Hausherr en donne une idée brève mais suggestive dans son article déjà cité (3).

* * *

Venons-en maintenant à la caractéristique de la sainteté pravoslave que le Père Tyszkiewicz approuve. De prime abord tout y paraît exact. Cependant des difficultés surgissent quand on confronte les épithètes suivantes : spiritua-

(1) p. 365.

(2) *Irénikon*, 1926, I, p. 262-264.

(3) p. 138. Nous pouvons encore ajouter un exemple pris chez S. ZARIN, *Asketizm po pravolslavno-christianskomu učeniju*, Saint-Pétersbourg, 1907, p. 70, note ; les anciens préféraient parler de *suivre* le Christ plutôt que de l'*imiter*. A ce jour de relativisme psychologique on hésite à partager l'enthousiasme de l'auteur pour le rôle *psychologique* de sainte Thérèse de Lisieux dans l'apostolat unioniste (p. 366).

lité basée sur les béatitudes évangéliques — spiritualité primitive ; si primitive veut dire ici ancienne, l'observation nous paraît juste, mais s'il signifie rudimentaire, le terme est au moins étonnant. Et pourtant, c'est le second sens qui semble être le vrai parce qu'il est dit plus loin que dans cette spiritualité la mortification corporelle prédomine sur la spirituelle. Ceci étonne de nouveau, car dans son plaidoyer pour la catholicité de certains ascètes russes, l'auteur n'avait-il pas souligné leur spiritualisme parfois exagéré en le critiquant d'une façon insuffisante à notre avis, comme nous l'avons déjà dit ?

Matériellement parlant, il y a donc peu à reprendre dans le type de sainteté russe esquissé par l'auteur. Nous nous faisons un plaisir de le constater. Mais où nous devons de nouveau nous séparer de lui, c'est dans la psychologie religieuse qu'il implique. Une phrase du Père Hausherr fera mieux comprendre notre pensée. En parlant des différents courants de la spiritualité byzantine, il dit : « Mais le but n'est-il pas le même pour tous ? Assurément en dernière analyse. Il peut néanmoins se présenter sous divers aspects ; et la raison de cette diversité résidera dans la variété des présupposés psychologiques. Suivant la conception que l'on aura de la nature humaine, on se fera un concept particulier de la perfection humaine » (1). Le Père Tyszkiewicz n'a pas suffisamment considéré l'idéal religieux de l'Orthodoxie russe historique. Sans doute on ne trouve pas dans les écrits spirituels russes, qui d'ailleurs ne sont pas très nombreux, les grandes idées théologiques qui ont dominé l'âge d'or de la patristique grecque. On n'y parle guère de la *theosis* à laquelle Madame Lot-Borodine a consacré une pénétrante étude (2). Cependant si le mot et le concept

(1) *Art. cit.*, p. 116.

(2) *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle*, Revue de l'histoire des religions, 1932 (CVI) nos 2-3 ; 1933 (CVII) no 1.

théologique en sont absents, la réalité s'y trouve en revêtant l'aspect anthropologique si aimé du peuple russe. C'est en effet la création de l'homme nouveau divinisé, d'un autre Christ que les saints russes recherchent. C'est aussi cet homme nouveau, rempli d'un amour universel pour la créature, ce Christ *philanthropique*, que le simple peuple russe aime à trouver dans ses saints. Illustrons cette pensée par des citations. Voici la description que donne le Père Tyszkiewicz du *starec*: « Un staretz est un laïc, un moine ou hiéromoine, rarement un prêtre séculier, qui prie beaucoup en particulier, pratique des austérités et sert de directeur d'âme à des gens du monde ou à des religieux. Les startsy sont d'ordinaire des gens peu cultivés mais d'une sincère piété. Le plus souvent il faut aller les chercher dans les forêts épaisses et les cavernes ; d'autres fois, au contraire, ils vivent en plein dans le monde » (1). Cette description tout extérieure ne répond que de très loin aux figures de starec qu'on trouve chez les auteurs russes. On pourrait multiplier les citations presque à l'infini. Qu'il suffise d'indiquer la figure du starec Zosime, des *Frères Karamazov*, sans doute connue de nos lecteurs (2) ; il faut cependant ajouter la réserve que les starec du monastère de Optina, dont il serait le portrait, ne le reconnaissaient pas pour le leur. Mais le témoignage d'un pur occidental paraît très intéressant. Sans parler de starec, le professeur Steffes nous décrit l'homme spirituel d'une manière beaucoup plus proche de la psychologie orthodoxe que le Père Tyszkiewicz. « Plus que les choses, les *hommes vivants* sont remplis du souffle divin. C'est pourquoi l'homme est particulièrement pour l'homme une porte d'entrée vers le divin. Un homme pur, spiritualisé, rempli de Dieu, est pour son entourage une « révélation divine » en un certain sens. Il n'est pas rare que par contact avec une personne aussi pure, s'éveille tout

(1) p. 361-362.
(2) Éditions Bossard, Paris, 1925, II, p. 421-479.

d'un coup dans un homme dans lequel toute profondeur semblait perdue, la vie religieuse et morale » (1).

Un autre exemple qui fera voir la même lacune psychologique, est celui de Séraphim de Sarov. On est heureux de le trouver mentionné dans l'article. Cependant le Père Tyszkiewicz s'arrête particulièrement sur la vie solitaire et les exploits ascétiques du starec durant la première et la plus longue période de sa vie. Les auteurs orthodoxes, par contre, se plaisent à considérer la dernière, quand, rempli de l'Esprit-Saint, il s'est mis à la disposition des hommes pour devenir leur conseiller et leur consolateur. Ce dernier point de vue paraît mieux correspondre à la doctrine de Séraphim lui-même sur « l'acquisition du Saint-Esprit » dont il n'est dit mot dans l'article : les austérités étaient une préparation à l'apostolat *philanthropique*. Sans doute la « transfiguration » de Séraphim à laquelle les Orthodoxes attachent tant d'importance, a paru suspecte au Père Tyszkiewicz (2).

Encore toujours dans la ligne de l'aspect anthropologique de la sainteté russe, il ne faut pas oublier la beauté spirituelle pour laquelle, quand nous avons dû parler d'esthétisme liturgique, nous avons pu constater l'antipathie du Père Tyszkiewicz. Rien d'étonnant donc qu'on n'en trouve pas mention maintenant qu'il s'agit de spiritualité ; c'est au moins regrettable. Les nombreuses citations qu'on pourrait glaner sur l'esthétisme spirituel chez les théologiens néo-orthodoxes ne peuvent pas, sans doute, être une preuve de la tradition orientale à ce sujet. Elles ne prouveraient qu'une tendance psychologique commune d'une intensité peu ordinaire et méritant l'attention (3). Mais aussi avant de condam-

(1) *Op. cit.* p. 75.

(2) Cfr D. Th. BELPAIRE, *Histoire populaire de Séraphim de Sarov.* IRÉNIKON, 1933, X., p. 140-159.

(3) Voici par exemple une phrase du prince Eugène Trubeckoj : « L'homme qui donne à l'amour tous les dons de sa nature, engendre dans

ner cet esthétisme, faudrait-il, abstraction faite des raisonnements théologiques *a priori* qui ont été esquissés dans la première partie de notre analyse, s'assurer de l'absence de son fondement traditionnel. A notre su, il n'existe pas d'étude sur l'idée de la beauté spirituelle dans la tradition ascétique orientale. Elle serait pourtant éminemment intéressante. Parmi les quelques textes que nous avons relevés, citons celui de Diadoque de Photicée : « Afin qu'ils (les chrétiens) échappent à toute vaine gloire et à toute prétention et qu'ils puissent recevoir dans leur cœur par une grande humilité le sceau de la beauté divine » (1). Le R. P. Festugière O. P., de son côté, affirme le lien intime que la philosophie grecque païenne mettait déjà entre la vertu et la beauté (2). Tout ceci nous semble des indications importantes pour ne pas devoir taxer trop vite de modernisme, l'esthétisme religieux d'un Florenskij et d'un Bulgakov, et de lui prêter, un peu plus d'intérêt.

Ces quelques développements semblent suffire pour montrer que le Père Tyszkiewicz n'a pas cru devoir envisager les aspects les plus propres à la sainteté russe. A leur place, il a donné une énumération de vertus et d'états de vie. Pour employer une terminologie chère aux néo-orthodoxes, sa description a été plutôt morale qu'ontologique : il s'est plus intéressé aux moyens qu'à l'état final que poursuivaient les ascètes russes. Cependant même dans le domaine des pratiques ascétiques, les plus importantes ne sont pas suffisamment mises en relief. Ainsi la prière de Jésus, « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi pauvre pécheur », dont les lecteurs d'*Irénikon* connaissent la popu-

le monde la beauté suprême incorruptible, la beauté de la figure humaine spirituelle » (*Iz prošlago*) Souvenirs, (p. 176.)

(1) Patr. gr. LXV, c. 1207 cité chez le R. P. Horn, S. J. *Sens de l'esprit d'après D. de Ph.* Revue d'ascétique et mystique, 1917, p. 414.

(2) *L'idéal religieux des Grecs*, Paris, 1933, p. 19 note 2.

larité par les *Récits d'un pèlerin russe* (1), ne figure qu'une fois dans l'article, tandis qu'il n'y est jamais parlé d'une vertu ascétique fondamentale dans la tradition ascétique orientale et même dans la tradition ascétique catholique tout court : la garde du cœur dont il est question au premier degré d'humilité de la Règle de saint Benoît et qu'on retrouve encore longuement développée chez le Père Lallemant dans sa *Doctrine spirituelle*.

Il se peut que les documents étudiés par le Père Tyszkiewicz ne parlent explicitement d'aucune des choses dont nous venons de regretter l'absence dans son article. Mais nous croyons qu'elles doivent s'y trouver d'une façon moins apparente ; une connaissance plus étendue de la tradition orientale ainsi que de l'idéal religieux du peuple russe aurait permis de les dégager quand même. Souvent en effet un simple mot, un détail insignifiant est révélateur.

Il y aurait encore bien des choses à dire sur la façon dont le Père Tyszkiewicz envisage la sainteté russe. Cela nous entraînerait trop loin. Nous croyons avoir signalé l'essentiel et pouvoir maintenant passer à l'examen des conclusions.

* * *

Le lecteur connaît déjà les grandes lignes de la leçon unioniste que l'auteur tire de son article : le centre de gravité de l'apostolat de l'union ne doit pas porter sur le rite oriental comme on serait trop facilement tenté de le faire, parce que dans la pravoslavie le rite est devenu central à cause d'une déformation anticatholique découlant du schisme. L'attention de l'apôtre de l'union doit principalement porter sur la sainteté pravoslave qui a gardé beaucoup d'éléments catholiques. Cela lui sera d'ailleurs plus facile que de s'initier au rite, car le rite est limité, individualisé, tan-

(1) 1928 (IV) n° 5-7.

dis que la sainteté est universelle. A la fin de son article, le Père Tyszkiewicz donne en note les trois qualités qu'il conseille à un religieux appelé à s'occuper de l'union. Elles peuvent convenir à tout travailleur de l'union, même s'il n'est pas religieux. Nous les citons, parce qu'elles résument bien la pensée directrice de l'auteur. « Ce religieux doit connaître à fond la sainteté pravoslave russe pour pouvoir, à l'occasion, montrer une sincère estime pour tout ce qu'il y a de vraiment saint et admissible dans cette sainteté. Deuxièmement, il doit observer avec une fidélité toute particulière, ses règles fondamentales qui sont aussi à la base de la sainteté russe ; ses vertus de prédilection doivent être l'humilité, la simplicité, l'obéissance et la charité. Troisièmement il doit soigneusement éviter le ritualisme, pour ne pas prêter le flanc à la vieille accusation exprimée par les mots comédie, mascarade » (1).

Réserve faite sur l'universalisme de la sainteté envisagée psychologiquement et malgré notre plus d'estime pour la conception orthodoxe du rite à quoi nos développements antérieurs nous donnent droit, nous ne pouvons que tomber d'accord avec cette conclusion. Le grand mérite du Père Tyszkiewicz est de réagir contre un engoûement pour le rite oriental dans l'apostolat de l'union et de vouloir diriger celui-ci sur un terrain plus essentiel. On trouve aussi dans son article l'excellente tendance, que l'auteur rattache aux directives du Souverain Pontife, de rechercher dans l'Orthodoxie russe tout le catholicisme qu'elle a pu garder après sa séparation d'avec l'Église. Toutes les critiques que nous avons cru pouvoir faire ne portent pas sur les deux idées directrices ; elles ont porté, comme on a pu le constater, seulement sur leurs applications. Et c'est ainsi que nous sommes amenés à faire quelques remarques de méthodologie unioniste plus générale qui peuvent s'appli-

(1) p. 374.

quer aussi bien au travail d'union avec l'Église russe qu'avec les autres confessions non catholiques. Les remarques seraient hors de propos si le Père Tyszkiewicz s'était limité à une étude de la spiritualité russe. Mais puisqu'il a voulu tirer lui-même des conclusions unionistes, nous le suivrons sur ce terrain aussi.

III

Le Père Tyszkiewicz n'a-t-il pas envisagé l'Église orthodoxe russe d'une façon trop provinciale ? Les Églises orthodoxes autocéphales contrairement à ce qu'on serait tenté de croire, ne professent pas le principe du splendide isolement. Leur théologie n'a pas abandonné la position universaliste convenant seule à une Église qui se croît la vraie Église. Il serait hors de propos ici d'examiner cet universalisme *sui generis* et d'en voir les dissemblances et les ressemblances avec la doctrine catholique. Si de fait, certaines autocéphalies orthodoxes semblent provinciales, ceci ne découle pas de leurs dogmes. Cette considération fait comprendre et estimer les efforts des meilleurs de leurs fils pour les ramener sur la voie de leur catholicisme dans le temps et dans l'espace, elle donne de la sympathie pour ceux qui travaillent à renforcer les relations inter-orthodoxes, à raviver et à développer d'anciennes traditions perdues. Notre auteur ne semble pas avoir apprécié les efforts « créateurs » dans l'Orthodoxie russe ; la raison en est peut-être, comme nous l'avons déjà dit, dans une certaine méconnaissance de l'histoire spirituelle de l'Orient chrétien.

Quand le Père Tyszkiewicz juge de la catholicité de certains éléments de l'Orthodoxie russe, il emploie, croyons-nous, des critères insuffisamment larges : d'une part la seule tradition égypto-syriaque, d'autre part les formes modernes de la sainteté catholique qui n'épuisent pas toute la richesse

de celle-ci et ne doivent pas en faire oublier les formes plus anciennes.

Ces limitations de l'étude unioniste de notre auteur l'ont empêché, semble-t-il, d'envisager deux problèmes fondamentaux que nous voudrions simplement signaler ici. Une connaissance incomplète des traditions orientales ne doit-elle pas amener presque infailliblement l'éclosion de ce qui est appelé « uniatisme » ? Un corps chrétien oriental, en effet, s'il est vivant, ne peut pas rester figé. Quand l'effort « créateur » ne porte pas sur le développement de la tradition propre, il portera nécessairement sur des emprunts et des imitations des formes religieuses occidentales plus ou moins vivantes et heureuses. Répétons-le encore : le mouvement néo-orthodoxe qui prétend être traditionnel et vivant à la fois ne doit pas *a priori* attirer des condamnations ; il pourra être juger plus sévèremment dans la suite, s'il le faut, mais en pleine connaissance de cause. Une connaissance incomplète de ces traditions empêche encore de considérer le rapprochement avec l'Orient chrétien comme un enrichissement réciproque, quoique à des titres différents. Pour le côté catholique, il ne peut évidemment être question d'un enrichissement dogmatique, mais la possibilité n'est pas exclue de trouver dans l'Orient chrétien, même séparé, des doctrines théologiques et des formes de piété parfaitement catholiques parce qu'elles sont une survivance d'anciennes traditions communes ou leur légitime épanouissement, mais qui sont oubliées parmi les catholiques d'Occident. Cette idée a été très heureusement développée par dom Lambert Beauduin dans son article *L'Occident à l'école de l'Orient. Mystère pascal :* « Outre le bien essentiel de l'unité retrouvée, la réconciliation de l'Orient et de l'Occident chrétien ménagerait entre les Églises réunies des échanges de vue, des influences mutuelles dont nos frères séparés ne seraient pas les seuls bénéficiaires... Notre zèle pour l'union des Églises y trouvera un stimulant nouveau ;

et surtout nos âmes par les aveux que pareille enquête ne manquera pas de nous suggérer, se pénétreront de modestie, d'estime, de condescendance, de fraternelle bienveillance, dispositions psychologiques indispensables à tous ceux qui veulent s'employer à l'union des Églises » (1).

Nous croyons donc trouver la principale déficience des investigations du Père Tyszkiewicz dans un certain manque d'information. D'autres lacunes moins graves ont été signalées au cours de l'analyse ; nous pouvons maintenant résumer en disant qu'elles se maintiennent dans un point de vue trop subjectif. Ses goûts personnels ne percent-ils pas parfois au détriment de l'objectivité de ses jugements ? Rappelons aussi l'absence de théologie liturgique dans les discussions sur le ritualisme où elles auraient été beaucoup plus utiles que des considérations de théologie ascétique. Nous avons relevé dans le type de sainteté russe approuvé par le Père Tyszkiewicz un point de vue matériel : l'*idéal religieux* n'a pas été suffisamment montré ; cependant le Père Hausherr déjà cité, en précise l'importance dans la méthode de théologie spirituelle, tandis que des penseurs non-catholiques comme Harnack et l'actuel métropolite Serge de Moscou, en font le pivot de toute compréhension entre les confessions séparées (2). Le Père Tyszkiewicz nous semble donc avoir oublié le relativisme en psychologie religieuse dont un esprit aussi distingué que Dean Inge fait voir l'importance, tout en l'exagérant, dans la boutade « No two people want exactly the same religion » (3).

Pour résumer encore avec plus de relief nos critiques, ramenons-les au schéma que nous proposions pour la « synthèse théologique » : chercher, juger, accepter ce qu'il y a de bon, de vrai, donc de catholique chez les non-catholiques (4). Notre auteur n'a-t-il pas limité le champ de ses

(1) *Irénikon*, 1926, I, p. 10.
(2) S. Zarin, *op. cit.*, p. 2, en note.
(3) Cité dans *Church Times*, 1935, 12 avril.
(4) *Irénikon*, 1934, XI, p. 552.

recherches, rétréci les critères de catholicité et passé sous silence l'enrichissement réciproque ?

Enfin le point de vue unioniste doit nous faire remarquer le langage trop catégorique et par là parfois blessant de cet article ; tel, par exemple, dans le jugement sur Chomjakov dont il a déjà été parlé. Les auteurs russes ne manqueront sans doute pas de rappeler à ce propos les célèbres vers de Tjutčev sur le regard orgueilleux de l'étranger qui ne voit pas la lumière cachée de la sainte Russie.

Nous pouvons maintenant tâcher de compléter les qualités que l'auteur requiert pour l'apôtre de l'union de l'Église russe avec l'Église catholique. Si cet apôtre doit connaître à fond la sainteté pravoslave russe, il nous semble, — et nous avons tâché de le démontrer, — qu'il doit connaître surtout *toutes* les sources authentiques auxquelles la sainteté russe peut se nourrir. Plus que de pratiquer les vertus de prédilection des saints russes, cet apôtre doit, croyons-nous, avoir une estime et une attirance pour l'idéal de la sainteté russe, ce qui d'ailleurs lui faciliterait beaucoup la pratique de ces vertus. En dernier lieu, s'initiant au rite oriental, il doit, selon nous, surtout tâcher d'en pénétrer l'esprit ; ainsi il évitera de condamner comme ritualisme exagéré des manifestations étrangères à son tempérament religieux ainsi que l'accusation de comédie et de mascarade venant des Orthodoxes.

* * *

En achevant cette longue analyse, l'adage nous revient : la critique est aisée... Si nous avons cru pouvoir en faire, c'est parce qu'elle nous semblait dans la ligne de l'idée fondamentale de l'article du Père Tyszkiewicz : rendre les yeux du travailleur de l'union toujours plus aigus pour discerner, selon les paroles du Souverain Pontife, les parcelles d'or détachées de la roche aurifère, et hâter ainsi leur fusion.

DOM C. LIALINE.

Chronique religieuse russe [1].

I. A L'ÉTRANGER

II. HIÉRARCHIES ORTHODOXES.

Hiérarchie du métropolite Euloge.

Cette hiérarchie s'est accrue d'un nouvel évêque vicaire de l'exarcat russe en Europe occidentale, l'archimandrite Jean (Leončukov) supérieur du *podvorie* (monastère) de Saint-Serge et recteur de la paroisse du même nom (2). Il a reçu, avec l'approbation du patriarche de Constantinople, le titre de Chersonèse. La double cérémonie, nomination et chirotonie, s'est déroulée les 20 et 27 janvier dernier, la première dans l'église Saint-Serge, la seconde dans la cathédrale de la rue Daru, cette dernière avec toute la pompe liturgique et les discours de circonstance. L'assistance était très nombreuse à cause de la rareté de l'événement : c'est en effet la première fois qu'un évêque orthodoxe russe est sacré à Paris. *Vz* énumère Mgr Graffin, l'évêque catholique libéral Winner, le pasteur Boury, les recteurs de toutes les églises anglicanes de Paris, etc. (3).

Le 1er mars 1935, le même *podvorie* célébrait le dixième anniversaire de sa fondation. Son église décorée par le peintre D. Stelleckij dans le style vieux russe est à la fois chapelle de l'Institut théologique et paroisse. Les discours prononcés

(1) Pour l'interprétation des sigles, on se reportera au premier fascicule de cette année, p. 54.
(2) Cfr *Irénikon*, 1930, VII, p. 99.
(3) 31 janvier 1935.

à cette occasion ont rappelé les circonstances providentielles de sa fondation ; convaincu de la nécessité d'une nouvelle paroisse à Paris, et d'une école théologique pour la formation d'un clergé orthodoxe dans l'émigration russe, le métropolite Euloge s'était décidé, en 1925, à acheter le terrain situé 93, rue de Crimée (acheté, par une étrange coïncidence, le 5/18 juillet, fête de Serge de Radonež, patron de l'institution) et à aménager les constructions préexistantes pour le but qu'il se proposait, sans posséder les ressources nécessaires. La confiance de Mgr Euloge ne fut pas démentie : les ressources affluèrent tant du côté russe que du côté américain et anglais, de sorte que le *podvorie* est libre de toute dette. On félicita aussi Mgr Jean pour les dix ans de labeur incessant dans une paroisse où les fidèles appartiennent à des milieux sociaux très différents : ce qui rend la tâche du recteur particulièrement difficile. Le discours de l'archiprêtre N. Sacharov fut très remarqué : il insista sur la part de Marie échue au *podvorie* dans la vie religieuse russe de l'émigration, grâce à son éloignement de la fièvre urbaine, l'ornementation antique et sévère de son église, la rigueur liturgique de ses offices. Le *podvorie* est comparé à une lampe de l'Orthodoxie.

L'école théologique a donc aussi dix ans d'existence. Le nombre de prêtres qui en est sorti atteint maintenant le chiffre de quarante. Sa situation financière continue à donner des soucis (1). Nous avons déjà eu l'occasion de parler des principales sources de ses revenus, qui sont américaines et anglaises (2). La générosité anglicane est stimulée par la force de l'esprit orthodoxe dont l'institut est un des foyers les plus puissants. Cette affirmation optimiste ne se trouve

(1) Au dernier moment nous lisons un appel émouvant dans *Living Church* du 27 avril 1935. On y dit que les étudiants de l'Institut et le P. Bulgakov lui-même souffrent de sous-alimentation, à cause de la pénurie financière.

(2) *Irénikon*, 1933, X, p. 183-184.

pas seulement dans les documents russes mais aussi dans *Living Church* où le Dr Mott fait un appel pressant en sa faveur parce que la contemplation propre de l'Orient chrétien est indispensable à l'Occident (1). Il ne faut pas non plus oublier les différentes initiatives qui ont pour but de renforcer l'intérêt du monde anglican pour l'Institut : le voyage du Père Bulgakov aux États-Unis, les tournées du chœur Denisov dans différents pays en 1934 et qui recommenceront en été 1935. Mais si les émigrés russes ne peuvent pas rivaliser avec leurs frères anglicans dans la quantité d'aumônes, un appel en faveur de l'Institut leur dit qu'ils ne doivent pas leur céder le primat de l'amour (2). L'Institut se montre de plus en plus centre du mouvement de rapprochement anglo-orthodoxe. Nous avons déjà parlé des différents sujets œucuméniques qui y ont été l'objet de cours (3). Deux évêques anglicans sont venus le visiter en octobre 1935 : Dr Headlam de Gloucester et Dr Stanton Batty de Fulham ; ce dernier est inspecteur des paroisses anglicanes en Europe du Centre et du Nord, donc aussi en URSS où il les avait visitées trois mois auparavant. Deux prêtres russes du *podvorie*, le hiéromoine (actuellement higoumène) Cassien (Bezobrazov) et le Prof. G. Florovskij se rendirent à leur tour à l'église de l'ambassade d'Angleterre à Paris pour fêter son dixième anniversaire. Ils y furent reçus avec beaucoup d'honneurs et, revêtus de l'étole, ils assistèrent à l'office anglican.

L'exarcat a perdu en 1934 deux prêtres éminents. Le premier est le Père Georges Spasskij attaché à la cathédrale de la rue Daru et emporté subitement pendant une conférence sur les dogmes, le 16 janvier, après avoir prononcé les paroles : l'Église orthodoxe... Les commentateurs russes y voient le symbole de sa lutte pour son Église. Le défunt

(1) 27 mars 1934. Un appel analogue a paru *id.*, 16 mars 1935.
(2) *Vz*, 25 décembre 1934.
(3) *Irénikon*, 1935, XII, p. 61.

était ennemi de l'Église catholique par suite de l'éducation théologique reçue à Vilno, région peu propice à la pacification confessionnelle ; mais à cause de cela même, son tempérament, au dire de Boris Zajcev, avait quelque chose de catholique : une grande activité, une éloquence puissante, tous traits « bien lointains du silence et de l'intimité du monastère de Optina ou de la laure de saint Serge » (1). La carrière d'aumônier militaire l'avait aussi imprégné d'un caractère martial qui se manifestait jusque dans sa façon forte de célébrer. Avec cela, le Père Spasskij s'était acquis un grand renom de guide spirituel. « Pour un grand nombre, le Père Georges n'était pas seulement un ministre sacré, mais l'homme le plus proche dans lequel on avait pleine confiance, qu'on suivait, chez qui on puisait les forces pour la lutte de la vie » (2). Le souvenir reconnaissant des paroissiens de la rue Daru ne faiblit pas. Le premier anniversaire de sa mort a été célébré avec émotion et un comité a été constitué pour perpétuer sa mémoire par des œuvres de charité.

La seconde figure sacerdotale disparue, elle, le 24 août, est celle du Père A. V. Elčaninov qui avait succédé au P. Spasskij à la rue Daru. Lui aussi excellent orateur, mais très différent de son prédécesseur. « Il incarnait en lui la fusion organique du dévouement humble à l'Orthodoxie et de la foi simple d'un enfant avec tout le raffinement de la tradition intellectuelle russe », écrit le Père Bulgakov, son ami et maître (3). Il appartenait à la lignée des penseurs religieux russes se réclamant de l'école de Solovjev. En pratiquant toujours plus parfaitement sa profession de pédagogue, le Père Elčaninov en vint à désirer l'exercice de la « pédagogie sublime » du sacerdoce. Encouragé dans ce dessein par le Père Bulgakov, il demanda l'ordination et la

(1) *Vz*, 27 février 1934.
(2) *Id.*, 8 mars 1935.
(3) *Put*, 1934, nº 45, p. 56-57.

reçut en 1926. Le métropolite Euloge le désigna au poste de lecteur à la cathédrale de Nice. Ici, dans ce modeste ministère à peine rétribué, les qualités éminentes de l'homme s'affirmèrent : c'est à lui que les fidèles s'adressaient de préférence, les intellectuels surtout. Il savait les enflammer par son enthousiasme religieux et sa grande force d'esprit. La maison d'édition YMCA à Paris vient de publier quelques-unes de ses notes dont la lecture ne dément pas les grandes qualités d'esprit que les chroniqueurs russes ont proclamées.

Hiérarchie de Karlovcy.

Dans la Chronique précédente, il a déjà été parlé des décisions du concile de Karlovcy, tenu du 1er au 12 septembre 1934, par rapport au métropolite Euloge. Il sera parlé plus tard de ses rapports avec la hiérarchie d'Amérique. Donnons maintenant quelques détails sur son activité. Y assistaient le métropolite Antoine, les archevêques Anastase de Kišinev, chef de la mission orthodoxe en Palestine, Séraphim de Finlande, administrateur des paroisses d'Europe occidentale, Hermogène d'Ekaterinoslav, Serge de Novorossijsk, Théophane de Kursk, Damien de Caricyn, les évêques Séraphim de Bogučary, administrateur des paroisses russes de Bulgarie, Tichon de Berlin, Vital de Détroit et Jean de Shangaï. Les membres absents avaient envoyé des rapports sur les principales questions mises à l'ordre du jour.

Les prélats ont ratifié toutes les démarches du métropolite Antoine au sujet du métropolite Serge de Moscou. On a discuté la façon de mieux organiser le diocèse américain qui a été divisé en deux parties, l'orientale avec à sa tête Mgr Vital de Détroit devenant archevêque, et l'occidentale, ayant pour archevêque Mgr Tichon. D'autres modifications administratives prévoient la création d'un diocèse en Australie (l'archevêque Nestor est chargé d'étudier ce

projet) et d'un autre au Brésil qui a été récemment constitué avec pour titulaire l'évêque Théodose, anciennement de San Francisco. La mission russe en Chine, présidée par l'évêque Victor de Pékin, a été enrichie d'un vicariat à Sin-Tsian (Turquestan chinois), contrée avec une dense population russe ; l'archimandrite Juvénal, dont nous parlerons plus bas, en est nommé évêque.

Le concile s'est longuement arrêté au rapport de trois prélats d'Extrême-Orient (les archevêques Mélèce et Nestor et l'évêque Victor) sur une éventuelle fusion ecclésiastique panslave ; il a trouvé très désirable le rapprochement entre les Églises orthodoxes dans les circonstances actuelles, surtout entre celles qui sont apparentées par le sang. Une collaboration plus étroite pourrait se faire, par exemple, dans le domaine missionnaire. On décida de saisir du projet le patriarche serbe Barnabé.

Sur l'instigation d'un prélat (dont *CŽ* 1934, nº 9-10 tait le nom), fut soulevé le problème qui envisage la possibilité pour un évêque orthodoxe d'assister à des réunions interconfessionnelles. La résolution porte : « Reconnaître en principe la possibilité, pour des représentants de la foi orthodoxe d'y prendre part (à ces réunions) conjointement avec des représentants d'autres confessions afin de manifester la vérité de l'Orthodoxie ».

Pour 1936, on prévoit la réunion d'un concile avec participation des laïcs, comme il n'y en a plus eu depuis 1921 dans l'émigration. Le métropolite Antoine publie un rapport dans *CŽ* 1935, nº 1, où il approuve cette participation parce que d'une part, ce sont les laïcs maintenant au lieu de l'État, qui soutiennent l'Église orthodoxe russe et, d'autre part, le droit ou plutôt le devoir des évêques de juger seuls des matières religieuses est sauvegardé. Ce concile devrait surtout envisager l'unification complète de l'Église russe à l'étranger, la lutte contre les sectes et les tendances anti-orthodoxes dans l'émigration. Le Synode a approuvé Mgr

Antoine et a constitué une commission préconciliaire avec l'archevêque Anastase comme président et quelques membres laïcs.

Le Synode de Karlovcy est réduit de neuf membres à sept.

La hiérarchie karlovcienne comprend, outre les évêques déjà énumérés comme présents au Concile, les archevêques Mélèce de Mandchourie et Charbin, Nestor de Kamčatka et Séoul, Tichon de San Francisco, les évêques Adam de Carpathie russe, Victor de Pékin, Séraphim de Vienne, Joasaph de Montréal, Théodose de San Paolo et du Brésil, Dimitri de Chajlar, Jean de Shanghaï et Juvénal de Sin-Tsian. On trouve dans cette énumération, l'évêque Jean de Pečery dont nous avons eu l'occasion de signaler les démêlés avec le métropolite Alexandre d'Esthonie (1) ; en 1934, Mgr Jean s'est rendu à Constantinople à ce propos mais il n'y a pas obtenu gain de cause et n'est donc pas rentré dans son monastère.

CŽ 1935, n° 3, donne la liste des paroisses karlovciennes en Europe occidentale. Nous avons déjà donné la liste de celles qui existaient en 1930 (2) ; ajoutons celles qui se sont constituées depuis :

Belgique : Anvers et Liége ;
France : Pensionnat de la Grande Duchesse Hélène à Le Pecq (Seine et Oise) ;
Deuxième paroisse à Lyon ;
Chapelle du Lycée Nicolas II, à Villiers-le-Bel (Seine-et-Oise) ;
Ussat-les-Bains (Ariège) ;
Rive ;
Vichy ;
Chelles (Seine-et-Oise) ;
Nilvange (Moselle) ;

(1) *Irénikon*, 1933, X, p. 191.
(2) *Id.*, 1930, VII, p. 100.

Billancourt (Seine) ;
Ozoire-la-Ferrière (Seine et Marne) ;
Suisse : Zurich.

Comme on vient de la voir, le hiérarchie de Karlovcy s'est enrichie de quatre nouveaux évêques.

Le 5 mai 1934, eut lieu à Belgrade, le sacre du célèbre archimandrite Vital (Maximenko) ancien moine de la laure de Počaev, chef de la mission russe en Subcarpathie, fondateur du monastère de Svidnica (1). Sa première destination a été l'évêché vicaire de Détroit ; ensuite, il est devenu archevêque de l'Amérique orientale. On aura encore l'occasion de parler de l'activité débordante qui lui est coutumière, quand seront envisagés les événements d'Amérique.

Le 3 juin 1934, cette fois à Charbin, l'archimandrite Dimitri (Voznesenskij) recteur de l'Église de Notre-Dame d'Ibérie, a été sacré évêque vicaire de Chajlar, diocèse de Charbin.

Le 10 juin 1934, ce fut le tour du hiéromoine Jean (Maximovič) de recevoir le sacre épiscopal à Belgrade et le titre d'évêque de Shanghaï. Le nouvel évêque avait longtemps cherché sa voie. Fils d'un représentant de la noblesse du Gouvernement de Charkov, il se destine d'abord à la carrière militaire ; ensuite, il s'adonne aux sciences juridiques à l'université de cette ville. C'est à cette époque qu'il fait la connaissance, décisive dans sa vie, du métropolite Antoine, alors archevêque de Charkov. « La science des sciences », comme il appelle lui-même la science spirituelle dans son discours du 4 mai à Belgrade, l'avait toujours attiré plus que les sciences profanes et c'est au moine, qu'est le métropolite Antoine, qu'il confie la direction de sa vie. Ce n'est cependant que réfugié en Serbie, gradué de la faculté de théologie de Belgrade et après avoir exercé le pro-

(1) *Id.* 1933, X, p. 187 et 1934, XI, p. 218.

fessorat dans un gymnase serbe, qu'il entre au monastère russe de Milkovo (Serbie) et devient bientôt hiéromoine. On le nomma peu après professeur de théologie au séminaire de Bitol. Ce fut son dernier poste avant son élévation à l'épiscopat. Pendant la cérémonie de sa nomination, Mgr Jean a prononcé des paroles remplies d'une profonde piété et a rappelé les gloires missionnaires de l'Église russe : un Stéfan de Perm (XIVe siècle), un Innocent d'Irkutsk (XVIIIe siècle) et enfin, tout récemment, un Nicolas du Japon.

Le 19 février 1935, c'est l'archimandrite Juvénal (Kilin) qui devient évêque de Sin-Tsian. Nos lecteurs connaissent déjà quelques détails de sa biographie, et son activité religieuse à Charbin. (1)

L'évêque Tichon (Ljaščenko) de Berlin, ancien inspecteur de l'Académie théologique de Kiev, a fêté, en 1934, le dixième anniversaire de son épiscopat. *Vz* fait remarquer les sympathies dont il a été l'objet de la part du Gouvernement allemand, du Corps diplomatique, des organisations allemandes, sans excepter les catholiques (2). Les milieux russes espèrent que ces marques de vénération faciliteront à Mgr Tichon d'obtenir pour son Église les droits dont jouissent en Allemagne l'Église catholique et les Églises protestantes.

On s'apprête à fêter, le 25 juin, le cinquantième anniversaire de l'entrée dans les ordres sacrés du métropolite Antoine (ordination de hiérodiacre). Un comité s'est constitué, sous la présidence de l'archevêque Anastase, afin de réunir les fonds pour la fondation d'une bourse de mille dinars à la faculté de théologie de Belgrade et pour l'édition de *Mélanges* en son honneur. Les meilleures œuvres de Mgr Antoine vont être rééditées à cette occasion. Ajoutons que la santé du jubilaire n'est pas aussi mauvaise qu'on l'a annoncé un peu partout.

(1) *Id.*, 1934, XI, p. 224-225.
(2) 23 mai 1934.

Sont survenus les décès de l'évêque Antoine (Daškevič) des îles Aléoutes, le 15 mars 1934, en Bulgarie où il avait pris sa retraite ; celle de l'archevêque Serge de Novorossijsk, au monastère de Privin Glava (Serbie), le 24 février 1935.

Nous comptons bientôt rendre notre Chronique moins rétrospective et plus fréquente quand nous aurons fini de jeter un coup d'œil rapide sur les événements de 1934. Afin de ne pas laisser vieillir de récentes nouvelles, nous voulons, dès à présent, annoncer deux décès dans la hiérarchie catholique de Russie.

Le 17 janvier 1935, est mort Mgr Antoine Malevskij, évêque titulaire de Dionysiana, administrateur apostolique de Léningrad, A la suite de Mgr Sloskan et de Mgr Matulonis dont nous avons annoncé la sortie de l'URSS, Mgr Malevskij a pu regagner sa patrie polonaise le 28 avril 1934 (1). Depuis cette date, il a résidé, malade, à l'hôpital des Élisabethines de Mokotow. L'*Osservatore Romano* du 28-29 janvier dernier lui consacre un long nécrologe.

Le 7 mars 1935, Mgr Léonide Fedorov, exarque de l'Église catholique russe de rite oriental et protonotaire apostolique, est décédé dans les environs de Vjatka, son dernier lieu d'exil. D'abord étudiant de l'Académie théologique orthodoxe de Saint-Pétersbourg, il passe à l'Église catholique, achève ses études théologiques à l'Université grégorienne et devient moine basilien. Revenu en Russie, il est bientôt exilé par le Gouvernement impérial à Tobolsk, sous l'inculpation de propagande catholique. Au début de 1917, il revient à Pétersbourg avec le titre d'exarque et peut y exercer pendant quelques années un fructueux apostolat. En 1933, le Gouvernement soviétique le fait arrêter en même temps que les prélats catholiques de rite latin, Cieplak et Budkievicz, et condamner à 10 ans de réclusion. Ceux-ci se passèrent d'abord à Moscou, ensuite à Solovki et enfin à Vjatka.

DOM C. LIALINE.

(1) *Irénikon*, 1933, X, p. 160-162 et 1934, XI, p. 51-52.

Notes et Documents.

CONVERSATION UNIONISTE AVEC UN « ORTHODOXE-ROMAIN ».

Sous ce titre, M. l'abbé Charles Pfleger, que les lecteurs d'*Irénikon* connaissent déjà par ses contributions à l'étude de la philosophie russe, publiait récemment dans la revue *Hochland* (janvier 1935, p. 363 et suiv.), quelques pages relatant une conversation suggestive qu'il avait eue avec M. Kobilinski-Ellis. Ce « reportage » spirituel a ceci de précieux que M. Kobilinski-Ellis — que nos lecteurs connaissent aussi — est un écrivain nourri de Solovjev, sur lequel il publia plusieurs ouvrages et que, comme ce dernier, plus catégoriquement même que ce dernier, il s'est uni, au soir de sa vie, à l'Église romaine. La pureté d'intention et de foi de ce « réuni » d'une part, son isolement et ses apirations douloureuses devant le problème de la réconciliation totale, d'autre part, donnent à la parole et aux réactions psychologiques de cet écrivain une valeur originale et précieuse. Les attitudes d'âme d'un catholique loyal et ouvert d'esprit devant ce problème ont leur caractère ; celles d'un orthodoxe animé des mêmes sentiments présentent un aspect certainement très différent. La conscience d'un « orthodoxe réuni » pour des motifs très grands et très purs, jaloux de son orthodoxie autant que de sa qualité romaine, ne ressemble ni aux unes ni aux autres. Et comme elle est l'écho d'un substrat psychologique où s'est résolu le problème complexe d'une intelligence et d'un cœur orthodoxes éclairés par la foi de l'Église catholique, elle mérite qu'on s'y attache.

Ainsi que le fait remarquer M. Pfleger, « l'Espit-Saint travaille aussi bien par une âme sur l'Église que par l'Église sur une âme », puisqu'il souffle où il veut. Nous croyons qu'il y a dans les paroles, pleines de profondeur et de charité pour ses frères, de M. Kobilinski-Ellis, une lumière à recueillir pour nous. C'est pourquoi nous reproduisons ci-après les passages de cette conversation qui nous ont paru les plus saillants.

« Impossible d'oublier, écrit M. Pfleger, comment Kobilinski, ce

sexagénaire séparé de tous les amis et compagnons de sa vie, de sa vie riche d'écrivain, romantique et aventureuse, comment cet exilé de sa patrie exilé par lui-même de son ancienne Église, s'approcha de moi un soir de juillet à Locarno, avec des yeux et des paroles avides, un espoir et une joie débordante de pouvoir communier avec quelqu'un qui semblait le comprendre lui-même, autant que sa chère Orthodoxie. Une soif torride et dévorante de sentir unie à Rome toute l'Orthodoxie, c'est de cela et pour cela qu'il vit ; peut-être n'est-ce que ce désir qui soutient encore ce cœur souffrant, exténué par la vie. On ne rencontre que rarement un homme à un tel point obsédé de la pensée de l'Union...

« Comme il repassait devant moi toute sa vie en un coup d'œil rétrospectif, je crus subitement découvrir d'une manière nouvelle et vivace comment l'action de l'Esprit-Saint se manifeste dans notre monde humain, et combien l'union peut avoir en un seul homme de destinées secrètes et de directions providentielles... Il est impossible, lui dis-je, de ne pas croire que Dieu vous a conduit... « Et il lui résume sa confession : sa première communion dans l'Église orthodoxe, la perte de la foi, la politique révolutionnaire, la finance..., ses traductions de Baudelaire, de Verlaine etc., son engoûement pour les mystiques européens, de Ruysbroec aux Fioretti, l'influence de Solovjev (le primat de Pierre), par qui il fut ramené vers la foi et vers la foi de l'Église romaine.

« J'étais déjà convaincu depuis longtemps, dit alors Kobilinski, convaincu théologiquement et philosophiquement de la nécessité d'une réunion entre l'Orthodoxie et le catholicisme. Depuis que, en Allemagne et en Italie, bien avant la guerre, j'avais appris à connaître le catholicisme et sa piété, je les avais pris en affection... Mais, quoique intérieurement déjà catholique depuis longtemps, je ne me décidais pas à faire la démarche d'une profession extérieure ; je ne savais par où commencer. Simplement, je priai, pendant un an et demi, chaque jour, une demi-heure ou une heure devant le tabernacle. Et j'obtins une réponse, un certitude surabondante... Mais n'oubliez pas le côté humain et naturel dans mon cas surnaturel et riche de grâce ! Je ne suis pas un russe « uni » qui, après avoir atteint son but, se repose des peines accablantes ; je suis un travailleur unioniste, pouvant faire profiter les autres de mes expériences, et ces autres, ce sont ne pas seulement les orthodoxes, ce sont surtout les catholiques romains. Mon union personnelle ne se fit point vite, mais certainement elle aurait traîné bien avantage encore si je n'avais pas trouvé chez le supérieur défunt et actuel du monastère

de la *Madonna del Passo*, en cet endroit, ainsi que chez Mgr Kirsch, une très large compréhension. Cette compréhension je la trouvai surtout chez le Saint-Père Pie XI lui-même, qui donna sa bénédiction spéciale à ma *Monarchia Sancti Petri*, et qui, lorsque je lui fis présenter mon ouvrage sur *Joukovski*, (1) formula le souhait que les russes catholiques s'unissant puissent fonder une organisation pour l'édition de leurs œuvres de valeur. C'est magnifique, grandiose ! Voilà qui serait du vrai travail unioniste ! Mais qu'arrivera-t-il, si des organismes ecclésiastiques subordonnés peuvent gâter par leurs censures tchékistes le travail unioniste qui s'accomplit au milieu de nous, et si le clergé catholique zélé pour l'union est mis en garde contre la philosophie religieuse et chrétienne des Russes, comme contre la pire hérésie » ?

« Ayez patience !, repris-je. Ce genre de philosophie est encore trop étranger aux intellectuels catholiques en général. Je donnai un jour à un ami, ecclésiastique très éminent et versé dans les sciences philosophiques et théologiques, mon travail sur Solovjev et Berdjaev. Il me le rendit avec un hochement de tête, faisant remarquer que pour lui, il assurerait bien son salut sans la Sophia et le théandrisme, et autres imaginations russes. Et il avait...

— « Raison, mille fois raison ! reprit Kobilinski. Mais ce qui est vrai pour lui l'est aussi pour nous. Voyez-vous, ce point de grande importance doit être éclairci dans l'intérêt de l'union *mutuelle*. Voulez-vous savoir mes pensées, c'est-à-dire celle d'un russe « uni », sur les questions de l'Union ? Eh bien ! ma première opinion et conviction est que, si on veut faire l'union, on doit avoir aussi une *psychologie unioniste*. Il faut pour cela que nous n'ayons pas les uns par rapport aux autres des exigences inutiles et impossibles. Nous autres, chrétiens de l'Orient, nous ne désirons nullement que les chrétiens de l'Occident s'approprient notre manière de penser théologique ; mais d'autre part, qu'ils ne nous imposent pas la leur. Pourquoi devons-nous subir des discussions scolastiques dans nos raisonnements religieux et psychologiques, alors que, de leur côté, les chrétiens d'Occident jugeraient offensant que nous voulions leur imposer nos méthodes ? Le Christ n'a pas demandé que je devienne thomiste pour faire partie de son Église ; aucun apôtre ne l'a jamais demandé non plus, et aucun pape ne le demandera. Or, maint catholique, même de ceux qui parlent de l'Union, agissent et parlent comme si nous, Orthodoxes unis, n'avions pas encore

(1) Cfr *Irénikon*, 1933, X, p. 386.

vaincu le schisme tant que nous n'aurons pas surmonté notre manière platonico-chrétienne de penser. Et je lutte contre ce non-sens de toutes mes forces, au nom de l'Union, puisque c'est un non-sens qui anéantit l'Union. Le chrétien russe qui reconnaît le pape de Rome comme le souverain pontife de la vraie Église, voilà une possibilité pleine de sens, qui peut se réaliser chaque jour. Mais un chrétien russe qui renonce de vivre selon sa liturgie, qui renonce à vivre Dieu et le monde selon son génie, selon sa conception du monde, héritage particulier des anciennes traditions de la Sagesse orientale, ce Russe-là n'est ni Russe ni chrétien, il est un non-sens et une absurdité. Connaissez-vous le *Credo* de Solovjev ? Bien sûr que vous le connaissez, mais je veux dire, savez-vous comment du côté catholique on devrait se rendre compte de ce que ce *Credo* signifie pour nous ? Eh bien ! il n'est, ni plus ni moins que la seule forme psychologique possible et nécessaire dans laquelle un Russe de bonne volonté, même évidemment vaincu par la grâce, peut réaliser sa réunion à Rome. Voici ce texte de la déclaration lue par Solovjev au moment de sa réunion officielle. Elle commence ainsi : « J'appartiens à la vraie Église orthodoxe, parce que je reconnais Rome comme centre de la chrétienté universelle ; de telle façon je puis, sans devenir latin, me confesser comme appartenant à l'Orthodoxie universelle dans toute sa vérité et sincérité ». Moi aussi, je suis arrivé à Rome en m'attachant à cette formule à l'exclusion de toute autre, précisément dans cette manière de voir la vraie et essentielle situation du catholicisme et de l'Orthodoxie russe. Vous êtes catholique romain, mois je suis orthodoxe romain. L'Orthodoxie russe n'a pas besoin du latinisme, mais de Rome. Pourquoi ? Parce que, l'Orthodoxie sans Rome, est, comme dit Solovjev, un faux, une rupture de la tradition. Quand l'Orthodoxie deviendra romaine, elle ne fera que reprendre la tradition de la « Sainte Russie » à l'époque du baptême de Kiev. Et ce n'est point là une manière de parler devant les orthodoxes qui ne désirent point l'Union, pour nous disculper de la démarche accomplie par nous. C'est bien une conviction forte et heureuse, imperméable au doute, qui conduit notre marche avec facilité. Non, ce n'est pas une manière de parler. Je suis un homme âgé ; j'ai réfléchi sur cela la moitié de ma vie, et je me suis pénétré de cela jusqu'à la moelle des os. C'est justement de Rome que les Russes ont besoin. Seul, cet organisme social ecclésiastique centralisé, seul ce pouvoir mystique et indestructible de la grâce du tombeau et du siège de Pierre, peut donner force à l'ancienne image mystique et johannique de la « Sainte

Russie » dont elle a besoin pour réaliser sa mission chrétienne en Orient. Mais la phrase *suivante* est également vraie, et j'ose la prononcer, quoique elle puisse apparaître arrogante et présomptueuse à vous autres latins : Rome à aussi besoin de nous ! puisque la mission œcuménique de Rome et de toute la chrétienté occidentale restera inachevée tant que la mission de la « Sainte Russie » ne s'accomplira point. Moi donc, je suis entré comme chrétien orthodoxe dans le portique de S. Pierre, avec la sainte Russie dans l'esprit et dans le cœur, avec ses traditions mystiques de sagesse, avec sa manière de penser platonico-chrétienne, qui est plus qu'un héritage historique, qui est la foi vivante de l'âme populaire, qui fait de notre philosophie une philosophie fondée purement sur la foi. Berdjaev parle de gnose orthodoxe ; pour moi, je préfère parler de sagesse chrétienne, puisque le mot « gnose » est considérablement rendu suspect par l'histoire ».

L'auteur, soulignant les idées de M. Kobilinski-Ellis, s'étale ensuite sur les possibilités d'une philosophie chrétienne plus large, plus directement issue de la Révélation et du mystère, plus proche aussi de tous les esprits chrétiens et de toutes les époques. Et il fait remarquer, avec raison, que des lueurs et des perspectives encourageantes apparaissent aujourd'hui dans ce sens aux différents points cardinaux de la pensée chrétienne.

Bibliographie.

Dr. M. Buchberger. — Lexikon für Theologie und Kirche. VI, de Kirejewski à Maura. Fribourg-en-Br., Herder, 1944 ; in-8, 1040 p., 10 pl., 23 cartes, 148 illustr. dans le texte.

Les qualités de précision et de concision relevées dans les tomes précédents s'affirment encore ici : tout lecteur, qu'il cherche un exposé succinct ou le fil conducteur d'une étude, est largement satisfait. Au point de vue oriental remarquons les articles très intéressants sur Konstantin, Konstantinopel (Patriarchat), Konzilien, Kopten, Kreuz, Liturgie, Mariabild. C'est plus qu'une initiation à l'Orient, ce sont les résultats les plus récents des travaux sur ces sujets. Notons aussi les notices sur Kirejewsky, Kolyben, Kondakov, Kontakion, Leontjew, Bulgakow, Mar Saba et, pour revenir à la Belgique, l'abbé Marmion n'est pas oublié ; l'article sur Louvain, écrit par E. de Moreau, se montre très discret sur les événements de la guerre.

Dom Th. Belpaire.

Dr. K. Staab. — Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften... (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. v. Pr. Dr. Meinertz, XVI). Munster-en-W., Asschendorff, 1933 ; in-8 XLVIII-674 p., 31.85 RM.

Il est heureux que M. Staab ait transporté dans le domaine littéraire la recommandation évangélique : « Colligite fragmenta ne pereant ». Avec quelle conscience il l'a suivie, ces quelque 660 pages de texte serré nous le disent. Après avoir passé dix ans dans l'étude des chaînes exégétiques, l'A., qui connaît, dans ses moindres détours, la forêt vierge de ces manuscrits, ouvre aux spécialistes une mine très riche.

Le présent ouvrage rassemble les fragments de commentaires sur S. Paul, pris à des écrivains qui s'échelonnent du IVe au Xe siècle. Voici la ist e des auteurs représentés dans ce recueil : Didyme d'Alexandrie, Eusèbe d'Emèse, Acace de Césarée, Apollinaire de Laodicée, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Sévérien de Gabala, Gennade de Constantinople, Œcumenius de Tricca, Photius, patriarche de Constantinople et Aréthas de Césarée. En tout, onze écrivains ecclésiastiques, dont on nous offre de l'inédit ou des passages déjà publiés, mais qui attendaient encore une édition critique. Ils l'ont enfin trouvée.

L'A. a exclu les Pères dont les commentaires complets sont déjà connus (S. Jean Chrysostome) ; ceux qui n'ont pas fait œuvre de commentateurs proprement dits (S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze), S. Cyrille d'Alexandrie et Théodore de Mopsueste (ce dernier, en ce qui concerne les dix

petites lettres pauliniennes) sont aussi laissés de côté, parce que les Anglais en ont donné une bonne édition.

Inutile de dire que nous avons un travail de première main. Les longues années que l'A. a passées sur l'étude des manuscrits lui ont permis d'en faire un examen approfondi. Il en retient une vingtaine, dont les plus importants sont : Vat. 762, Paris, cod. Coisl. 204 et Pantocrator (Mont-Athos) 28. La méthode de critique textuelle a été exposée précédemment. Des procédés d'impression signalent les identifications erronées ou douteuses présentées par les manuscrits et qui, d'ailleurs, sont peu nombreuses. L'A. pense que ces erreurs possibles ne doivent pas trop préoccuper, parce qu'il importe de connaître l'interprétation traditionnelle plus encore que la pensée de tel ou tel Père. Les théologiens seront de cet avis. Les historiens ne s'y rallieront pas, ni les éditeurs du Nouveau Testament. Les premiers ont le scrupule de la propriété littéraire et les autres trouveront que telle variante du texte scripturaire, selon qu'elle se rencontre sous la plume de Didyme d'Alexandrie ou de Théodore de Mopsueste, prend une tout autre signification. Par cette remarque, nous voulons surtout attirer l'attention sur la multiple utilité de cette publication, composée, dans sa plus grande partie, d'inédits. L'A. caractérise fort bien son travail, quand il souhaite : « que ces fragments d'exégèse soient fertiles pour l'étude de l'ancienne littérature chrétienne, pour la critique textuelle du N. T. et pour l'intelligence des écrits apostoliques ».

Les compilateurs des chaînes ont taillé dans les commentaires ; des passages, prolixes à leur gré, ont été raccourcis. Dans l'ensemble, selon l'A., la pensée n'est pas déformée. Nous sommes donc devant de précieux matériaux, en bon état. De la tradition grecque, il paraît que nous ne devons plus rien attendre d'important. La parole est donc désormais aux spécialistes. Les historiens de la littérature grecque, en particulier, en feront leur profit. Ils y trouveront de quoi, sinon transformer complètement leurs jugements littéraires, du moins nuancer l'un ou l'autre. On partagera certainement l'avis de l'A. sur Apollinaire exégète. Dans son commentaire sur Rom., IX, 14-21, il aborde résolument la question de la préscience divine et de la liberté humaine. Sur Rom., VII, 7 ; X, 14-15, il a des pages remarquablement nuancées. Photius, qui affectionne l'objection, a le souci du texte exact ; il trouve fréquemment des inversions dans le style de Paul ; rétablir l'ordre logique lui permet de varier son exégèse. Tous ces textes sont à étudier. Si la Tradition les a retenus, c'est qu'ils lui ont paru rendre fidèlement la pensée de l'Apôtre ; on aura donc tout intérêt à les interroger. C'est bien ce qui en fait l'importance et ce qui donne à l'ouvrage de M. Staab une valeur qui ne peut être surestimée. On comprendra que l'A. ait consacré à son travail de si longues années et l'ait exécuté aussi scrupuleusement. Devant une telle œuvre, il est mesquin de signaler deux fautes d'impression : *ἔστν* pour *ἔστιν* (p. 471 ; I, 32) et *σπευδὴ* pour *σuουδὴ* (p. 473 ; I, 18)

Dom B. Mercier.

E. Lohmann. — Der Epheserbrief. Zur Weltharmonie durch Christus. Kassel-Wilhelmshöhe, Pflugschar ; in-8, 118 p.

Nous n'avons pas ici le commentaire classique. Non seulement toute introduction est omise, mais encore, au lieu de suivre le texte ligne par ligne, l'A. groupe, sous des titres personnels, des ensembles de versets et y développe une suite de pensées, en fonction d'un thème fondamental. A la lettre aux Éphésiens est sous-jacente cette idée, que le plan divin consiste dans l'organisation du monde sous la direction du Christ. Eclairées sous ce jour, ces magnifiques pages prêtent à de beaux développements. Ce procédé a les avantages de la synthèse ; il en court les risques, entre autres, celui de substituer des déductions rigoureusement logiques aux véritables pensées de l'Apôtre. L'A., en général, a évité ce danger. Mais cette méthode ne serait-elle pas la cause de certaines inexactitudes dans l'interprétation et de libertés dans la traduction ? Ch. I, v. 4, *ἐν ἀγάπῃ* se rattache à ce qui précède, non à la proposition suivante. Le v. 14 est traduit trop largement. Pourquoi briser le rythme de ch. II, v. 1 ? P. 47, l'expression *ἐν φύσει* est mal interprétée ; Robinson l'a mieux comprise (1). Sur quoi se base-t-on pour dire (p. 60), que Paul ne se trouverait ni à Césarée ni à Rome, quand il écrivait cette lettre ? L'A. oublie qu'à Jérusalem (p. 51) même des soubassements du Temple subsistent encore. On voit que ce ne sont là que des remarques de détail.

Si le ton a une dominante mélancolique — les temps actuels sont durs, — de hautes pensées, profondément religieuses, sont répandues à profusion et répétées sous des formes variées, dans ces pages. Peu de polémique. L'allusion au catholicisme que nous croyons voir p. 69 s., tomberait, si l'A. connaissait le schéma sur l'Église, Corps mystique du Christ, qui était préparé pour le concile du Vatican. On a rarement mieux défini la nature profonde et spéciale de l'Église que dans les pages 69-70.

Un commentateur ordinaire nous aurait exposé simplement la pensée de S. Paul, dont il aurait sans doute souligné les moindres nuances ; il aurait, à juste titre, fait la part plus grande à l'érudition. M. Lohmann a cherché avant tout à nous enthousiasmer pour cette pensée. Si son commentaire est insuffisant pour le spécialiste, il ne peut faire que du bien aux âmes désespérées par la dureté des temps. D. B. M.

Joseph Martin. — Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum recensuit, adnotavit, praefatus est. (Florilegium patristicum... ed. Bernhardus Geyer et Johannes Zellinger, VI). Bonn, Hanstein, 1933 ; in-8, 176 p., 6 RM.

Tertullien tient une place très importante dans la littérature chrétienne latine. Parmi ses ouvrages, son *Apologeticum* a le premier rang. Les Grecs lui ont fait l'honneur d'une traduction. Dans le monde latin, c'est

(1) *St-Paul's Epistle to the Ephesians, an Exposition.* Londres, 1915, p 67-69.

la première apologie chrétienne et combien vigoureuse ! Tertullien y démontre l'illogisme de la procédure suivie contre ses corréligionnaires et rétorque contre les païens les accusations infamantes qu'ils lançaient aux chrétiens. Elle nous est parvenue sous deux recensions. La plus étendue se déduit d'un index de variantes dressé par Modius, en 1584, sur un manuscrit de Fulda, perdu depuis lors. Toutes deux viendraient d'un même archétype ; dans le texte de la plus longue, se seraient introduites des annotations et remarques marginales. Si ces intrusions, en général, embrouillent le texte original, parfois, elles peuvent donner de précieuses indications sur le mot authentique. Il n'en reste pas moins que l'éditeur n'avait pas la tâche facile. On lui sera reconnaissant d'avoir tenté ce travail avec tant de soins. Cette édition critique se laisse contrôler par les nombreuses variantes accumulées au-dessous du texte. D'abondantes citations d'auteurs anciens, chrétiens et profanes, de judicieux rapprochements illustrent les passages plus importants ou plus techniques de ce plaidoyer. Tout contribue donc à assurer à cet utile travail un accueil très favorable. D. B. M.

P. Galtier, S. J. — De SS. Trinitate in se et in nobis. Paris, Beauchesne, 1933 ; in-8, VIII-348 p.

En lisant la table des matières, le lecteur ira consulter d'emblée les dernières pages du livre où il est traité de la Trinité en nous. Le Père Galtier ici a innové. On ne scandalise personne en disant que jusqu'ici les théologiens de manuels gardaient jalousement pour eux tout ce qui intéresse l'âme et la vie surnaturelle ; avares des munificences de la Grâce Incréée, ils préféraient déverser dans l'esprit des élèves la pâture, osseuse et décharnée à vrai dire, des classifications conceptuelles et des disputes d'école. La principale qualité de ce traité est d'avoir assigné une place essentielle aux grandes questions de la justification, de la mission des personnes divines, de leur habitation en nous. Les scolastiques d'ailleurs ne se plaindront pas : l'exposé scolastique du dogme garde toujours une place importante ; processions, relations, caractères essentiels, notions, tout est soigneusement et longuement expliqué.

Une seconde qualité de ce livre est le souci constant de la tradition et de l'histoire. On connaît la sûreté et l'étendue des informations du Père Galtier pour ce qui regarde tous les témoignages de la tradition vivante. Les chapitres traitant la croyance des premiers siècles au dogme trinitaire étalent une documentation précise et une vaste érudition. Toutefois l'intérêt de l'exposé est énervé et souvent rompu, il faut l'avouer, par la présentation classique en thèses et objections. L'A. a cédé ici a des considérations d'ordre pratique, et soi-disant pédagogiques, selon lesquelles l'enseignement doit être donné d'après le plan rituel, par thèse, notions, adversaires, preuves scripturaires et traditionnelles, raison théologique, objections, corollaires. Sans doute, cette systématisation s'adapte mieux aux catégories intellectuelles de l'élève et lui donne l'illusion d'en savoir

beaucoup. Mais on aurait désiré suivre pas à pas le mouvement de la pensée théologique, et découvrir peu à peu le progrès dans l'intelligence du fonds révélé, « ce corps de croyance s'assimilant lentement, douloureusement, anxieusement » selon l'expression de Newman. On l'aurait désiré pour l'intérêt théologique et peut-être aussi pour une meilleure intelligence de la foi.

On se permettra de relever un point particulier à titre d'exemple. On sait que le Père Galtier, contre Petau et ses adeptes, conteste vigoureusement la thèse de l'habitation, à titre personnel, de l'Esprit-Saint en nous. Malgré tout le matériel d'argumentation présenté, on parcourt sans grand profit cette juxtaposition de menus textes tirés des Pères grecs sur lesquels l'auteur prétend appuyer ses dires ; en des questions aussi nuancées, peut-on juger de la pensée des Pères par quelques citations à bâtons rompus où la trame spirituelle, pour ainsi dire, est imperceptible ? Ne serait-on pas enclin à croire que la systématisation postérieure du dogme est comme un moule fantomatique et insistant que notre esprit applique inconsciemment à la pensée religieuse primitive.

E. BEAUDUIN.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, fascicule 3 : Anglaise (spiritualité) — Ascèse, Ascétisme ; publié sous la direction Marcel Viller, S. J. Paris, Beauchesne, 1934 ; in-4, col. 642-900.

Ce fascicule contient entre autres les articles suivants, que nous croyons devoir signaler ici : 1. Une étude assez développée de G. Bardy sur l'*Apatheia* (dans la philosophie profane ; chez les Pères apostoliques et les apologistes ; chez Clément et Origène ; en Occident ; au IVe siècle en Orient ; dans l'hérésie pélagienne ; et à la fin de l'âge patristique en Orient), qui groupe des données que l'on trouve difficilement ailleurs ; cette étude fait ressortir un trait caractéristique qui différencie le plus, à notre avis, les tendances spirituelles chrétiennes des orientaux et des occidentaux. Ces différentes tendances paraissent profondes et peut-être irréductibles : l'Oriental aura toujours la foi dans la possibilité d'une libération totale de l'esprit en ce monde ; l'Occidental s'est résigné très tôt dans l'histoire à ne pas y atteindre, à cause de la piqûre du péché.— 2. Une bonne étude sur l'écrivain persan Aphraate, et une autre sur la spiritualité arménienne, du Père Hausherr. — 3. Une monographie du Père Cavallera sur les apophtegmes des Pères. — 4. Une longue étude en cours de publication, sur l'ascèse et l'ascétisme, dont nous reparlerons à propos du prochain fascicule. — 5. Enfin, il faut féliciter les éditeurs de s'être adressés, pour l'article complet et lucide, relatif à la spiritualité anglicane, au R. P. Harton, directeur de la communauté anglicane des sœurs de charité de Bristol.

D. O. R.

D. Dr. Anton Stonner. — Briefe an Priester (Bücher der Geis-

teserneuerung, hrsg. von Dr. P. Virgil Redlich, 3). Salzbourg, Pustet, 1933 ; in-8, 108 p.

Le sous-titre — Paroles des Pères sur l'idéal du prêtre — nous explique pleinement le contenu de ce livre. En trois lettres : la lecture du prêtre, le devoir du prêtre de comprendre et de diriger, l'auteur nous expose la doctrine des Pères, telle qu'il l'a vécue, sur ces trois tâches capitales d'un jeune prêtre. Cette petite lecture *patristique*, pour ainsi dire, servira surtout à ceux pour qui les richesses des Pères resteront inabordables à cause des occupations accablantes d'un paroisse moderne. D. A. V.

T. S. R. Boase. — Boniface the eighth. 1294-1303. (Makers of the Middle Ages). Londres, Constable, 1933 ; in-8, XVI-397 p., 1 carte, 15 sh.

On aperçoit d'abord le contraste entre Célestin V, jouet des intrigants de la cour pontificale, et la figure volcanique du puissant Boniface VIII qui domine la fin du XIII[e] et le début du XIV[e] siècle. Elle n'a pas pu ne pas susciter des inimitiés, violentes aussi, qui se sont donné libre cours à son procès posthume, dans l'accusation d'hérésie, de sorcellerie et d'immoralité. L'histoire ne s'est pas encore prononcé là-dessus, mais la bonne foi des accusateurs est néanmoins suspecte. L'auteur montre un grand souci d'objectivité quand il traite cette question. Une qualité plus grande encore de l'ouvrage nous semble résider dans la vivacité avec laquelle le professeur Boase a su rendre, tout en ne diminuant en rien la rigueur scientifique de son étude très bien documentée, la personnalité du pontife luttant jusqu'à l'outrage final d'Anagni pour l'idée qu'il se faisait de sa charge. M. C.

D[r] Louis Pastor. — Histoire des papes depuis la fin du moyen-âge. T. XVI, traduit de l'allemand par Alfred Poizat et W. Berteval. Paris, Plon, 1934 ; in-8, 422 p.

Voilà le XVI[e] volume de l'œuvre de Pastor offert aux lecteurs français. La traduction du grand ouvrage se poursuit donc dans les conditions que l'on sait. Le règne de Pie IV occupe encore entièrement cette publication. Pour bref qu'ait été ce pontificat, il n'a pas manqué de grandeur. Il fallait la souplesse et la clairvoyance du pape Médicis pour mener à bien les délibérations dogmatiques et disciplinaires du concile de Trente, pour en assurer l'efficacité, nonobstant les oppositions des princes. Si Pie IV n'eut pas l'imposante majesté de son prédécesseur, il n'en eut pas non plus les outrances. Esprit mobile en même temps que nature froide et éloignée des extrêmes, il sut maintenir avec toute la modération voulue, les droits du Saint-Siège malgré l'ambiance défavorable que la réforme avait créée dans le monde politique : la Pologne, la France, l'Angleterre, l'Écosse sont déchirées par les luttes religieuses, souvent avec la complicité des souverains. Dans les matières de foi, le Pape garda toujours une prudente fermeté. Bien qu'il s'en remette dans les procès au jugement des

inquisiteurs, n'ayant pas fait lui-même d'études théologiques, il apporta toujours dans ses décisions, toute la mansuétude de l'humaniste. Il eut d'ailleurs l'heureuse fortune d'avoir comme bras droit l'honnête et judicieux Charles Borromée. La personnalité du Cardinal neveu apparaît à chaque page de l'histoire, et son nom reste attaché, après celui de Pie IV, à la grande œuvre de restauration catholique.

De nombreux documents inédits et des communications d'archives sont placées en supplément à la fin du volume. E. B.

J. A. Gade. — The Life of Cardinal Mercier. New-York, Ch. Scribner's Sons, 1934 ; in-8, 312 p., illustrations.

Dans cette courte biographie du cardinal Mercier à l'usage du public américain l'auteur s'est attaché surtout à la vie de l'évêque et de l'évêque durant et après la guerre. Cette partie est entremêlée de plus de souvenirs récents et souvent personnels, qui rendent les descriptions beaucoup plus vivantes. Ce sont les chapitres sur les démêlés avec les Allemands et sur le voyage en Amérique qui sont les plus caractéristiques et où la personnalité du Cardinal ressort avec le plus de relief. Le savant et l'homme intérieur sont à peine esquissés mais ils le sont avec une vénération et une piété qui rendent la conduite du pasteur et de l'évêque d'autant plus attachante. En appendice l'auteur publie le journal de route écrit par le valet du Cardinal durant son voyage en Amérique. Cette originalité plaira peut-être aux lecteurs américains. Dom TH. BELPAIRE.

Les Questions Liturgiques et Paroissiales. (N° jubilaire, à l'occasion du XXV[e] anniversaire du mouvement liturgique belge: 1909-1934). Louvain, Mont-César, octobre 1934.

Ce qui nous invite à parler de ce fascicule est sa dédicace : *A dom Lambert Beauduin et à ses collaborateurs de la première heure, ce numéro est grâcieusement dédié.* Nul n'ignore en effet que le fondateur du prieuré d'Amay, avant de mettre la main aux questions unionistes, avait été, dans sa jeunesse monastique, l'ardent promoteur du mouvement liturgique belge. Dans quelles circonstances, au milieu de quel pétillement de vie, devant quelles difficultés et par quels moyens cette œuvre de régénération chrétienne fut entreprise, c'est ce que chaque ligne de ce fascicule nous redit avec émotion.

Nul n'était plus qualifié pour témoigner dignement et authentiquement le bienfait dont l'Église est redevable à dom L. Beauduin que S. Exc. Mgr Harscouet, évêque de Chartres, liturgiste éminent lui-même, et ami intime du fondateur des *Questions liturgiques*. En quelques pages, il redit dans un article intitulé *Le mouvement liturgique et la spiritualité*, le véritable sens du renouveau liturgique dans l'Église, et raconte comment il lui advint d'être mêlé à ce qui se fit en Belgique dès 1909. — Dom Bernard Capelle, abbé coadjuteur du Mont-César, fait part à son

tour de quelques souvenirs dans son article concis *Le renouveau liturgique*. Mais la meilleure part du fascicule a été réservée à M. le chanoine Buysse, du diocèse de Gand, un des liturgistes de la première heure, qui, des rangs du jeune clergé d'alors, étaient venus instinctivement se grouper autour de leur animateur : « Mon cher et très Révérend Père, écrit-il, tandis qu'on célèbre à Louvain le XXVe anniversaire du mouvement liturgique, je voudrais, moi, exprimer ce que pensent de vous, ce que pensent surtout de votre œuvre, plusieurs centaines de prêtres et des milliers de laïcs, vos admirateurs et vos obligés. L'homme et l'œuvre, nous les tenons pour providentiels. A la lecture d'un tel compliment, un éclair d'ironie malicieuse fulgure dans vos yeux ; j'entends ce petit rire crépitant, un peu moqueur, bonhomme néanmoins, que tous vos amis affectionnent... » Et ainsi se poursuit, durant de longues pages, un éloge enthousiaste et bien mérité, rempli d'humour et de délicatesse, de faits et de souvenirs ; un vrai langage de toast, ému et discret, affectueux et sympathique. Tous ceux qui ont connu D. L. Beauduin aux origines du mouvement unioniste, ceux qui l'ont vu à l'œuvre, notamment dans l'inoubliable semaine de Bruxelles en 1925, savoureront déjà ces quelques lignes. Qu'ils se procurent la lettre du chanoine Buysse pour la lire en entier : ils en seront ravis.

L'hommage des liturgistes étrangers est aussi représenté dans une étude du Dr Pinsk de Berlin, directeur de la Revue *Liturgisches Leben*, intitulée *Quelques fruits du mouvement liturgique*, et dans une chronique de dom Antoine Coelho, *Le mouvement liturgique au Portugal et la Belgique*. Ces contributions ne sont que justes, car c'est du mouvement créé par dom Beauduin que rayonnèrent en grande partie les idées de restauration de la piété chrétienne par la liturgie dans les autres pays. Signalons encore les deux articles de dom Cappuyns, *Liturgie et Théologie*, et de dom Robeyns, *Les débuts du mouvement liturgique*, et nous aurons énuméré ainsi tout le contenu de ce mémorial. D. O. R.

P. M. Karovec, O. S. B. M. — Velika reforma čina Sv. Vasilija V., 1882 g. (La grande Réforme de l'Ordre de S. Basile-le-Grand, en 1882). Lvov, Éd. des Basiliens, 1933 ; 2 vol. in-8°, XII-228 ; 204 p.

C'est l'histoire de la réforme des basiliens catholiques, instiguée par Léon XIII, et exécutée, en 1882, par des instructeurs jésuites. Le livre est écrit en langue ukrainienne, mais est accompagné d'un résumé en latin.

Au XVIIIe s., l'ordre comptait en Pologne 200 maisons religieuses. Après la division de la Pologne, les monastères furent supprimés en Russie, réduits en Autriche. De plus, la discipline s'était relâchée. En 1882, lors de la réforme, il n'y avait plus que 14 maisons réunies en une seule province, avec 54 religieux. Aujourd'hui, on compte 534 religieux groupés en 4 provinces. D. M. S.

Dr. Jôzefat Skruten, O. S. B. M. — Un demi-siècle d'histoire de

l'ordre des Basiliens (1882-1932). Tiré à part de *La Pologne au VII[e] Congrès International des Sciences historiques*. Varsovie, Société polonaise d'histoire, 1933 ; in-8, 14 p.

Ce travail est une réponse à l'*Uniatisme* du P. Korolevskij. « Sans doute, nos basiliens, par leur organisation et par leur code monastique complet, ne rappellent pas cette moinerie organisée d'Orient qui fleurissait aux pays de la loi byzantine. Mais ceux-ci se trompent beaucoup qui refusent tout caractère de monachisme oriental à l'ordre actuel de S. Basile, c'est-à-dire à sa congrégation ukrainienne » (p. 5). Cette citation expose la thèse et est un exemple du ton de l'auteur. Le reste est à l'avenant. D. M. S.

Archiprêtre S. Boulgakoff. — L'Orthodoxie. (Les Religions). Paris, Alcan 1932 ; in-16, 271 p. 14 fr.

Ce petit volume fait honneur à la collection de la librairie Alcan : les critiques ont été unanimes à lui reconnaître une valeur exceptionnelle (voir par exemple les intéressants comptes-rendus publiés dans la *Revue des sciences religieuses*, 1933, p. 680, et dans la *Nouvelle revue théologique*, 1933, p. 660). Qu'y a-t-il d'étonnant puisque son auteur est un des penseurs les plus puissants de notre temps ? Mais alors pourquoi venir si tard apporter notre hommage ? C'est que nous avons hésité avant de trouver comment mieux le faire. Le livre aurait mérité une série d'études. Le recenser brièvement en l'analysant n'apprendrait rien de bien neuf aux lecteurs de nos *bibliographies* ; en effet, le Père Bulgakov a condensé dans ces trois cents pages les études déjà publiées en russe ou qui attendent encore leur publication. Impuissant, pour bien des raisons, devant la première alternative, nous préférons renvoyer le lecteur, s'il ne l'a pas déjà fait et s'il en a la faculté, au volume lui-même. Il ne s'ennuiera pas un seul instant : on n'y trouve rien d'insignifiant, on y reconnaît partout la main du Maître, l'empreinte du Philosophe et l'inspiration du Chrétien, qualités suffisamment rares pour être relevées avec enthousiasme. Elles se trouvent surtout dans les derniers chapitres où le « vitalisme » de cet auteur est bien à sa place et dans lesquels il expose les tendances de la philosophie religieuse russe avec une compétence éminente. Les chapitres dédiés à l'ecclésiologie renferment, il va sans dire, des pensées beaucoup plus discutables. On y parle de la *Sobornost* qui permet seule de comprendre l'originalité de l'Orthodoxie ; celle-ci paraît trop souvent un moyen-terme illogique entre le catholicisme et le protestantisme. La *Sobornost* en fait la Vie divine sur terre, évidente par elle-même et n'ayant donc besoin d'aucun critère extérieur pour être reconnue. Pour ceux qui ont une autre conception de la foi (l'auteur l'appelle « demi-foi», (p. 104) l'idée de *Sobornost* ainsi exprimée semble utopique, expression que l'auteur emploie lui-même d'ailleurs plus loin parlant de la sociologie orthodoxe, à moins qu'il ne veuille parler ici que de la foi accompagnée des dons mystiques, laquelle chez les vrais mystiques ne se montre jamais défiante de la « demi-

foi », des indices de crédibilité, tout en les laissant loin derrière elle. On doit sans doute tomber d'accord avec le Père Bulgakov et avant lui avec le théologien-diplomate Kolemin (cité chez Palmieri *Theologia dogmatica orthodoxa*, II, p. 150) pour reconnaître dans la *Sobornost* « l'essence métaphysique » de l'Orthodoxie. Si la *Sobornost* rend invulnérable un orthodoxe devant les arguments catholiques et protestants, il nous semble que le contraire n'est pas moins vrai : un exposé de la *Sobornost*, tel que l'a fait le Père Bulgakov, en permet de voir la lacune : l'exclusivisme mystique. Mais à part cet exclusivisme, facile à redresser, les pages sur l'Église, sont, elles aussi, profondément chrétiennes, surtout dans leurs aspirations. L'ouvrage en entier est passionément et chrétiennement idéaliste. Quant à savoir pour combien cet idéal est personnel et pour combien il correspond à l'Orthodoxie réelle, cela dépasse notre compétence.

Dom C. LIALINE.

Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. von F. Siegmund-Schulze. Gotha, Klotz, 1934 ; in-8.

Le but de ces monographies claires et objectives est de faire connaître les Églises chrétiennes non-romaines de différents pays en vue d'une collaboration et, si possible, d'une réunion sur le terrain pratique suivant la formule de Stockholm : Unité dans la diversité. Dans chaque monographie les particularités de chaque Église sont exposées par un auteur qui en est un membre autorisé.

I. Die britischen Lânder. 1. **Die Kirche von England.** 1934, 124 p., 6 RM.

Ce premier fascicule d'une série de 60 études est en majeure partie dû au Dr G. BELL, évêque anglican de Chichester et, durant de longues années, le collaborateur de l'archevêque Davidson. Aucun auteur n'était plus qualifié pour exposer l'organisation de l'Église établie en Angleterre, et surtout pour en discerner les tendances et les aspirations profondes dans les temps modernes. Cette magistrale étude, qui aurait dû paraître d'abord en allemand, a été publiée en anglais par le mouvement des étudiants chrétiens en Angleterre, c'est-à-dire par le promoteur actuel des mouvements religieux dits œcuméniques. Au paragraphe IV, l'auteur analyse très soigneusement les éléments constitutifs de l'anglicanisme, qui se font jour à certaines époques avec plus ou moins de netteté : l'élément universaliste, l'élément évangélique et l'élément libéral. La réunion de ces trois éléments explique la complexité de la mentalité religieuse en Angleterre et permet de comparer l'édifice entier de cette Église à travers les siècles, à une cathédrale, bâtie à diverses époques, et montrant un assemblage de styles différents, qui ne nuisent pas à la beauté de l'ensemble. Le paragraphe XII et dernier est consacré aux relations de l'anglicanisme avec les autres Églises chrétiennes, épiscopaliennes (catholiques, orthodoxes, vieilles catholiques) et non-épiscopalien-

nes. On y trouve la position exacte de ces confessions vis-à-vis de l'Église établie. Le livre contient en outre une courte esquisse de la théologie anglicane au temps présent, esquisse qui est remarquable comme mise au point (elle est écrite par Rev. Philip USLER), et un coup d'œil sur les missions anglicanes dû à la plume du Canon DAVIS. Le volume se termine par une bibliographie très complète de livres exclusivement allemands et anglais.

III. Die mitteleuropâischen Lânder. 9. Die evangelischen Kirchen der Niederlande. 1934 ; 176 p., 8 RM.

Ce fascicule étudie successivement : *De nederlandsch Hervormde Kerk, De Christelijke Gereformeerde Kerk, De Evangelisch-Luthersche Kerk, De Doopsgezinde Gemeenten. De Remonstrantsche Broederschap.* Un autre chapitre est consacré au mouvement œcuménique et précisément ici nous trouvons les efforts faits vers une unification. C'est à ce chapitre rédigé par le Prof. D. Fr. BÖHL (Leiden) que nous nous arrêtons : nulle part, dit l'auteur, les contrastes religieux ne sont aussi multiples et aussi accentués qu'en Hollande, c'est le monde religieux en miniature (p. 156).

Le problème est de concilier la sauvegarde des convictions et des institutions propres à chaque secte dans des groupements de plus en plus étendus. L'organisme unificateur s'appelle « l'Union des Églises » (*Kirchenband*) ; elle n'est pas venue du désir de réunion des parties qui la composent, mais elle a été créée en 1931 sous le vocable de « Conseil des Églises » auquel les fractions ont donné leur adhésion. Ce Conseil les met en relation avec les Églises dissidentes des autres pays et avec les organismes du mouvement œcuménique aussi bien de Stockholm que de Lausanne. Ces relations de contact, d'entr'aide, de collaboration, nationale ou internationale dont se félicite l'auteur de l'étude en question, est loin encore de créer un lien ecclésiastique ou religieux et surtout il est loin d'empêcher la désertion très nombreuse des fidèles dans les rangs de ces Églises et ce qu'elles appellent la « sécuralisation » (p. 161). L'unité d'ailleurs, que ces Églises visent est celle que confère l'« Union mondiale pour le travail amical entre les Églises » dont l'Union néerlandaise des Églises est devenue une section en 1934.

10. Die evangelischen Kirchen der Schweiz. 1934 ; 254 p., 11 RM.

Le chapitre consacré aux efforts de groupements et aux tendances œcuméniques est dû au Dr Ad. KELLER (Genève), le grand promoteur du mouvement de Stockholm en Suisse et à l'étranger. Il montre comment les Églises cantonales indépendantes se sont très naturellement associées en une « Union Fédérale des Églises » (*Der schweizerische evangelische Kirchenbund*), comment celle-ci a travaillé activement à étendre ses relations avec l'étranger et à constituer l'union mondiale des Églises réformées (*Reformierter Weltbund*) et « l'Union mondiale de travail amical entre les Églises », elle a adhéré au mouvement de Stockholm mais a gardé une prudente réserve vis-à-vis de la conférence de Lausanne.

Souhaitons à cette importante collection de monographies d'arriver à un prochain et heureux achèvement, elle sera le souvenir le plus caractéristique et le plus durable du mouvement de Stockholm : chaque Église posant sa personnalité en face des autres et apportant à l'ensemble cette part de vie qu'elle veut bien lui accorder. On aura ainsi assurément une assemblée d'Églises, mais est-ce l'Église une dont parle l'Évangile ?

Dom Th. Belpaire.

W. L. Knox et A. R. Vidler. — The Development of Modern Catholicism. Milwaukee, Morehouse, 1933 ; in-8, 320 p., Dl. 2,25.

Ce livre fut édité en Angleterre d'abord (Cfr *Irénikon*, 1934, XI, p. 242) ; son édition américaine qui est destinée à une très grande diffusion ne contient en propre que la table des matières qui manquait à l'édition originale et un avant-propos de M. Frank Gavin, où cet auteur explique comment le *catholic revival* dans l'Église anglicane américaine est antérieur d'un siècle au mouvement d'Oxford. En Amérique ce mouvement a un caractère pratique et n'a pas joui du retentissement de son congénère en Angleterre. Au XIXe siècle et au début du XXe, la théologie anglicane en Amérique est tributaire du mouvement d'Oxford et ne s'en distingue par aucun développement original.

L'esquisse du développement exposé dans ce livre est trop succincte pour être toujours précise. D'après ses auteurs, la modernisation du catholicisme d'Oxford se serait fait en trois étapes : 1re Étape (1833-1880 env.) : la théologie anglicane qui, avec les Tractariens a fait retour à la tradition, devient accessible à l'idée *d'évolutionnisme* dans la vérité révélée. Les auteurs veulent rendre Newman responsable de cet développement ; de leur propre aveu néanmoins, cette orientation ne s'affirme qu'après la publication de l'*Origine des Espèces* de Darwin (1859) quinze ans après que Newman eût quitté l'anglicanisme. — 2e Étape 1880-1900 : la théologie anglicane devient accessible au *criticisme* de l'école exégétique libérale. Bishop C. Gore est l'initiateur de cette orientation dans le recueil *Lux Mundi* (1884) et les *Bampton Lectures* publiées en 1891, sous le titre : *The Incarnation of the Son of God* (il y exposait en outre une christologie dite de la Kénose). — 3e Etape 1900 à nos jours : La théologie anglicane se laisse envahir par *le modernisme*, dont l'initiateur en Angleterre est G. Tyrrel et les représentants les plus récents sont le Rev. Thornton dans : *The Incarnate Lord* et le prof. Taylor dans *The Faith of a Moralist* (1930). La théologie a besoin d'une interprétation métaphysique moderne du dogme (« la substance de la révélation peut être découverte seulement empiriquement » p. 276).

En résumé il s'agit de « moderniser jusqu'à la conception et la structure de la foi » (J. Rivière).

Les auteurs ont eu soin de rappeler la condamnation de ces doctrines par l'encyclique *Pascendi*, il n'est donc pas nécessaire d'insister sur le fait que ce développement est une corruption du catholicisme authentique au profit du modernisme.

Dom Th. Belpaire

Congregational Union of England and Wales. Report of the Council. 1933-34. Londres, Memorial Hall ; in-8, 118 p.

Contient les rapports sur l'organisation et l'activité de cette union et le détail de sa situation financière.

Ch. Diehl. — Histoire de l'Empire Byzantin. 12e édition. Paris, Picard, 1934 ; in-16, XI-247 p., 15 pl., 4 cartes.

N. Iorga. — Histoire de la Vie Byzantine. Empire et Civilisation. D'après les Sources, illustrée par les monnaies. 3 vol. Bucarest, Éd. de l'auteur, 1934 ; in-8, 298, 282, 363 p. ; 9, 9, 2 pl.

S. Runciman. — La Civilisation Byzantine. (330-1453), tr. de E. J. Lévy. Paris, Payot, 1934 ; in-8, 351 p.

Dans l'introduction à sa récente *Histoire de l'Empire Byzantin* A. A. Vasiljev consacre une cinquantaine de pages à la bibliographie des travaux suscités par l'étude de l'histoire byzantine. Et cette liste d'ouvrages et d'articles s'allonge chaque jour : on n'aura pas terminé de si tôt à reconstituer la physionomie d'une civilisation que le pouvoir impérial des *Basileis* et les circonstances historiques étendirent à d'autres régions et dont les effets furent ressentis profondément.

L'Église, l'empire, la théologie, le droit, l'art, la pénétration chrétienne, la littérature, autant d'institutions, de questions, de domaines, dans l'Europe chrétienne surtout, que l'on ne peut comprendre dans leur développement historique, social ou philosophique sans avoir consulté l'histoire de Byzance.

Monsieur Diehl a consacré son existence à lutter contre « les préjugés toujours tenaces dont est l'objet l'histoire de l'Empire byzantin, surtout en Occident, malgré les travaux qui, en ces cinquante dernières années, l'ont presque renouvelée » (préface).

La 12e édition de son *Histoire de l'Empire Byzantin* nous fournit l'occasion de recommander à nouveau un ouvrage succinct mais complet, d'une lecture facile, où l'on sent l'érudition et l'autorité d'un maître en la matière. Tracé à grandes lignes, précises cependant, ce plan, s'il n'a pas voulu offrir les avantages encyclopédiques d'un manuel destiné aux étudiants et aux chercheurs, initie amplement à des questions essentielles que doit se poser tout homme un peu curieux d'histoire.

Monsieur N. Iorga ne se contente pas de reprendre les faits et les enseignements déjà acquis par les travailleurs qui l'ont précédé. Il nous avertit que son œuvre s'appuie sur les sources mêmes. Son travail a ceci de particulier qu'il envisage l'histoire de Byzance en relation avec l'extérieur, et aussi que, combinant la chronologie et les grandes lignes du développement politique, religieux et culturel, il procède par grands tableaux synthétiques.

L'histoire de Byzance qu'a écrite N. Iorga devra être consultée dorénavant comme une source. Les faits abondent ; ils sont discutés, appuyés

de nombreuses références aux sources et aux autres travaux. A relire ces chapitres, on se rend compte de l'impossibilité de porter un jugement sans une connaissance approfondie de la question et aussi de la vitalité extraordinaire de l'empire byzantin à toutes les époques et dans tous les domaines de la vie humaine, politique et religieuse.

Le travail de Steven RUNCIMAN, traduction du texte anglais paru en 1933, étudie la civilisation byzantine dans ses institutions. Après avoir consacré deux chapitres, l'un à la fondation de Constantinople, l'autre à une esquisse historique de 330 à 1453, l'A. envisage tour à tour le droit, l'administration, la religion et l'Église, l'armée, le commerce, la vie citadine et la vie rurale, l'éducation, la littérature, l'art. Chaque chapitre est donc un exposé historique de l'évolution des institutions depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire. L'auteur prend soin d'avertir le lecteur que la nécessité de produire une synthèse de ces diverses questions lui défend de pousser à fond l'étude de chaque point. Toutefois, dans leur concision, ces exposés situent exactement chaque question.

Nous attirerons spécialement l'attention des lecteurs sur le dernier chapitre : *Byzance et le Monde*. « On oublie, dit l'auteur, que, pendant toute son existence, l'empire n'a pas cessé d'exercer une influence active sur la civilisation du monde entier, que l'Europe orientale doit presque toute sa civilisation à ses missionnaires et à ses hommes d'État. On oublie encore tout ce que lui dut de tout temps l'Europe occidentale,... et enfin on oublie que l'Islam lui-même recevait des rives du Bosphore un continuel afflux d'idées. Jusqu'à la conquête latine, Constantinople resta la capitale indiscutée de la civilation européenne » (p. 295).

Dom TH. BECQUET.

Dr Chrysostomus Baur.— Im christlichen Orient. Reiseerlebnisse. Seckau en Styrie, Abbaye bénédictine, 1934 ; in-8, 238 p., 7 Sch.

L'A., recteur du collège de Saint-André à Munich, nous raconte ici les *persönliche Erlebungen* de son voyage d'étude dans l'Orient chrétien ou plutôt, comme on peut le constater à chaque pas, dans un Orient déchristianisé pour la plus grande partie. Son but principal avait été la recherche de manuscrits contenant les œuvres attribuées à S. Jean Chrysostome ; il en rapporta environ 7000 photographies ! L'itinéraire (de mars-septembre 1932) comprit l'Égypte (avec les monastères du désert de Nitrie), la Palestine, la Syrie, l'Asie Mineure (par Maraš, Coucousos, Germanikia, Sebaste et Bitséri : lieux de l'exil et de la mort du saint patron de l'A.) et Ankara : la dernière partie est certes la plus intéressante et la plus originale. Puis après Constantinople, Lesbos, Athènes, Patmos, il conclut son voyage par une tournée de plus d'un mois sur la Sainte Montagne. En général, il fut admis dans toutes les bibliothèques avec une patiente bienveillance. L'ouvrage est illustré de 68 belles litographies originales. Le style pétillant et spirituel dans lequel on reconnaît bien l'A., qui décrit les hommes et les choses dans leur plus simple

naturel, rend ce livre d'une très agréable lecture ; nous lui souhaitons une large diffusion. D. M. S.

Général Guérassimov. — Tsarisme et terrorisme. Souvenirs du G[al] Guérassimov, ancien chef de l'Okhrana à S. Pétersbourg : 1909-1912. Traduit du russe par Thérèse Monceau. Paris, Plon, 1934 ; in-16, II + 310 p., 18 fr.

Histoire d'une carrière policière, qui commence aux plus hautes fonctions et qui se termine par les calomnies, la disgrâce, la révolution et la prison. L'intérêt du livre est tout entier en ce qu'il met au point nombre de faits de la période dite de terreur révolutionnaire ; attentats des extrêmes gauches auxquels répondirent des attentats de l'extrême droite. Étranges et meurtrières mœurs politiques...

Écrit sans partialité et sans passion, avec un souci impressionnant d'objectivité, cet ouvrage fera connaître aux amateurs d'histoire les caractères, étudiés déjà mais souvent déformés, de personnages difficiles à comprendre : le prêtre Gapone, l'agent Azev ; et parmi les personnages de premier plan, des ministres, dont le moins intéressant n'est certes pas Stolypin. Bien traduit, le livre donne, en dépit de son sujet trouble et agité, une nette et calme vue des réalités. D. E. L.

G. Mecklenburg. — Russia Challenges Religion. New-York, Abingdon Press, 1934 ; in-16, 128 p., 1 Dl.

Pasteur wesleyen, l'auteur a été frappé, dans un voyage récent en Russie, de trouver un pays entier et le plus vaste du monde, devenu un énorme champ d'expérience où germe *a brand-new Kind of civilisation*. — Cette vaste expérimentation est en même temps un défi à la religion chrétienne, le défi de pouvoir établir un ordre nouveau qui plus que le christianisme mérite d'être considéré comme le Royaume de Dieu sur terre. Lenin s'est imposé aux masses, le Christ est oublié. Le christianisme pourra-t-il regagner le terrain perdu, sinon par une foi plus grande que celle qui va à Lenin ? D. Th. B,

Ivor Thomas. — Communism and Religion. Londres, The Faith Press, 1934 ; in-8, 26 p., 1 Sh.

L'exposé de la situation faite à la religion vis-à-vis du communisme en Russie se termine par l'espoir « qu'en Russie le christianisme est capable de trouver un terrain d'entente avec le communisme » (p. 25). C'est là un optimisme que les catholiques ne partagent pas.

D. Th. B.

W. Ley. — Der Anmarsch der Gottlosen. Munich, Müller, in-12, 68 p., 1,5 RM.

La lutte de la libre-pensée et des sans-Dieu pour gagner la jeunesse

à leurs doctrines nécessite un enseignement religieux et apologétique approprié à la sauvegarde de la jeunesse catholique dès l'école primaire.

D. Th. B.

The Godless Campain in the Red Army. Life in Soviet Russia (Pamphlet series nº 7, 1934).

Cette série documentaire, dont les premiers tracts ont été signalés, détaille le mode de propagande employé dans l'armée rouge pour étendre l'hostilité contre la religion et recruter des athéistes militants.

D. Th. B.

Julius F. Hecker. — Russian sociology. A contribution to the History of sociological Thought and Theory, with a foreword by Sidney Webb. Londres, Chapman and Hall, 1934 ; in-8, 313 p., 8/6.

M. Hecker, émigré en Amérique durant la guerre, doit à ce séjour une connaissance suffisante de l'anglais pour être aujourd'hui un divulgateur des idées bolchévistes parmi le public anglais cultivé. Il a publié à cet effet trois ouvrages : *Religion and Communism*, *Moscow Dialogues*, et *Russian Sociology* ; le premier est une étude de psychologie religieuse (aussitôt après la révolution l'auteur a été professeur de sociologie à l'académie de théologie orthodoxe à Moscou), le second contient des discussions philosophiques sur les doctrines bolchevistes (l'auteur recevait chez lui les touristes américains et les initiait volontiers aux conceptions soviétiques), le dernier est un traité de sociologie (l'auteur a fait dans les dernières années des conférences en Angleterre où il a exposé nombre de théories qu'on trouve synthétisées ici). Ces trois livres présentés au public sont reliés en toile noire avec un modeste titre de couleur ; avec plus de modestie encore l'auteur tait sa qualité de professeur de culture occidentale à l'Université de Moscou. La distinction qu'il fait entre religion, philosophie, sociologie est une condescendance à la mentalité occidentale pour lui faciliter l'assimilation de la méthode dialectique, qui identifiera ces différents domaines à celui du matérialisme. Qu'on ne pense cependant pas, en entendant le mot de matérialisme, à un système d'idées englobant les différentes branches du savoir, il s'agit écrit l'A., d'une « théorie marxo-léniniste de la société », ou plutôt d'un ensemble assez restreint (l'exposé va de la p. 229 à 252) de conceptions qui correspondent à l'état social actuel et qui ont supplanté le materialisme monistique de Plechanov et le matérialisme historique de Bakounine, devenus démodés et mis au rancart, quoique leur vogue ne date que de quelques années seulement.

Il faut être reconnaissant à M. H. d'avoir fixé les idées philosophiques de l'heure actuelle en les dépouillant des développements souvent dythirambiques dont elles sont entourées dans les livres et les journaux soviétiques. Voici ces idées fondamentales :

1. Le matérialisme atomistique a vécu. Newton, nous dit-on, en fut

sinon l'inventeur du moins le principal représentant. Cette théorie établissait une démarcation entre le mouvement et la pensée. Depuis Lenin, matière, nature, substance (ces mots s'équivalent) ont deux propriétés, l'extension et la pensée non identiques mais inséparables (p. 230).

2. Le matérialisme dialectique admet donc une substance, et une espèce de mouvement non mécanique mais dialectique, « c'est-à-dire spontané, mouvement dû à une nécessité interne qui est la loi immanente de l'existence de la matière et de l'Univers » (p. 232). Dès lors tout événement observable est un changement « d'opposition et de contradiction », une réaction du psychique et du physique produisant un nouveau composé, un nouvel état de choses matériel et social.

3. La méthode dialectique n'est pas déductive ni inductive, mais dialectique au sens hégélien : de l'opposition naît la synthèse ; cette méthode est appliquée non à un monde idéal mais réel, à la nature telle que nous la révèle la science moderne caractérisée par des transformations du quantitatif en qualitatif (entendons de la matière en du conscient), par l'interprétation des qualités opposées (p. ex. dans l'électron et le proton d'après la théorie des quanta), par l'identification des contradictoires (p. ex. le sujet est en même temps nature) (p. 232).

4. Le matérialisme historique au sens marxo-léniniste est l'application de ces principes à la sociologie. « Il tend à découvrir les lois qui contrôlent les sociétés humaines et il cherche à appliquer ces lois de façon à obtenir un progrès vers une société communiste sans différences de classes » (p. 234).

5. Les forces productives sont les forces en vertu desquelles un ordre social succède à un autre par un accroissement de ces forces (p. 237).

6. La lutte des classes n'est pas un épisode, mais le processus nécessaire par lequel s'établit un ordre social nouveau.

7. Les deux problèmes qui se posent actuellement au matérialisme historique sont la persistance du socialisme et celui de l'individualité.

On retrouve ces mêmes idées sous forme plus développée et plus populaire dans les *Moscow Dialogues*, XIV et XV.

Il est difficile de faire une critique de ces théories, car elles sont simplement la négation de principes admis ou même la négation de tout principe comme base d'une théorie. Elles sont destinées à libérer les institutions morales, économiques et sociales de tout souci de justification, hormis celui de servir les intérêts du parti communiste.

Dom Th. Belpaire.

P. T. — Moscow Excursion. Londres, Gerald Howe, 1934 ; in-16, 114 p., 5 sh.

Avec un humour tout anglais, l'auteur de cette plaquette, qui est une dame douée d'un esprit d'observation délicat, raconte dans une série de lettres les à-côtés de la vie soviétique, qui rendent inconfortable le séjour en U. R. S. S., pour un tempérament anglais. A titre d'exemple cette remar-

que : « Au théâtre je me sentis entièrement à l'unisson des Russes, probablement parce que le théâtre est la seule place où ils deviennent une collection d'êtres humains libérés, au lieu de fonctionner comme membres de groupes, de cellules et soviets ». Un rapprochement entre l'État soviétique et la première société chrétienne que nous trouvons au terme du livre est inexacte et l'allusion à la mariolatrie, malséante (p. 108).

Dom TH. BELPAIRE.

Erik R. v. Kühnelt-Leddihn. — The Gates of Hell. Londres, Sheed and Ward, 1933 ; in-8, 448 p., 7/6.

Voici un roman historique du temps présent dû à la plume d'un jeune auteur hongrois de vingt quatre ans, dont la première production a eu assez de notoriété pour l'engager à dévoiler l'anonymat d'un pseudonyme. Devant la montée du bolchevisme, tandis que le monde s'énerve, l'Église romaine reste calme et porte des coups de plus en plus mortels à cette hérésie morbide, qui veut niveler l'humanité au ras du sol (p. 13). Histoire ou facétie, ce roman plus riche en dissertations qu'en analyse de caractères, a le mérite de témoigner de l'étendue de l'observation et de la capacité d'assimilation d'un écrivain possédant seize langues et les ayant parlées dans la plupart des pays d'Europe et d'Asie. L'épilogue de ce drame nous présente un jésuite italien qui, pour retrouver le recueillement perdu dans une vie trop active, se propose d'entrer au *Russicum* pour devenir curé dans une petite paroisse byzantino-slave catholique au fond de la Pologne.

Dom Th. BELPAIRE.

N. Losskij. — Dialektičeskij materializm v SSSR. Paris, Y. M. C.A. 1935 ; in-16, 66 p.

En guise d'introduction à la métaphysique, le prof. Losskij a publié un ouvrage intitulé : *Types de conceptions du monde ;* ici il étudie en particulier une de ces conceptions, celle qui a prévalu en U. S. S. R. depuis 1925 et s'appelle le Matérialisme dialectique. Cette théorie n'a pas été exposée explicitement par Lenin, mais par ses disciples comme théorie propre à Lenin et Engels. En 1925, on publiait un manuscrit inédit sous le titre : *Dialectique de la nature*, qui est la base de la théorie. La valeur de cette courte étude vient de deux particularités : d'abord que l'auteur se réfère uniquement à des matérialistes soviétiques : Deborin, Bychovskij, Lippol, Posner ; ensuite qu'il situe le matérialisme dialectique vis-à-vis du matérialisme tout court et de la méthode dialectique de Hegel et en précise assez le contenu pour montrer qu'il ne tient ni de l'un ni de l'autre. La métaphysique soviétique n'est pas du matérialisme mécaniciste pur, parce qu'elle admet, dans tout processus matériel, un élément primordial « psycho-ide » c.à.d. assimilable à une connaissance ou à une tendance (p. 10) ; elle n'est pas non plus dialectique au sens de Hegel parce que tout processus créateur, dans une transformation, n'est

pas une simple identification des contradictoires, mais leur réunion grâce à « une vue pénétrante de l'Unité du monde et particulièrement à l'inclination mutuelle des contradictoires l'une vis-à-vis de l'autre » (p. 24).

Après avoir montré la supériorité de la métaphysique soviétique sur le matérialisme pur et le dialectisme régulier, M. Losskij reproche à cette métaphysique de ne pas assez clairement délimiter le domaine de l'inconscient et du conscient et de ne pas expliquer comment on sauvegarde la relation entre les deux domaines, surtout comment on établit l'objectivité de la connaissance. A notre tour, nous nous permettons de regretter que dans le développement d'une critique si simple et si exhaustive, M. Losskij, auquel nous devons des classements minutieux dans les *Types de conceptions du monde*, n'ait pas établi ici des distinctions absolument nettes, qui permettraient une appréciation de son ouvrage même à ceux qui ne sont pas familiarisés avec les idées philosophiques et la terminologie très personnelles de l'auteur. Dom Th. BELPAIRE.

J. von Kologriwof. — Die Metaphysik des Bolschevismus. Salzbourg, A. Pustet, 1934 ; in-8, 80 p.

Trois conférences données par l'auteur aux cours de vacances de l'Université de Salzbourg, durant l'été 1933. Le bolchevisme est en définitive, écrit l'auteur, un phénomène non pas local mais général, qui a donc une base métaphysique générale. Il s'efforce en conséquence de dégager cette base des écrits de Lenin, Marx et Engels, mais aussi de l'idéologie des penseurs russes durant le siècle passé. On peut trouver assurément là les origines lointaines du bolchevisme, mais le matérialisme dialectique dont il se prévaut à présent semble plutôt, comme Losskij l'a montré, une création des disciples de Lenin qui interprètent celle de Marx et de Lenin suivant des vues assez originales. Dom TH. BELPAIRE.

Salluste le Philosophe. — Des dieux et du monde. Traduction nouvelle avec prolégomènes et notes, par Mario Meunier. Paris, Éditions Véga, 1931 ; in-8, 192 p. ; 18 fr.

L'auteur du traité est bien ce Salluste, intime et collaborateur de l'empereur Julien, qui fut d'abord questeur en Gaule auprès de son ami, et qui, au dire de la plupart des érudits, le suivit dans la suite comme préfet en Orient. L'opuscule est une codification raccourcie et vulgarisée de la sagesse païenne. La politique de Julien était à base doctrinale. Devant l'opposition conquérante du christianisme, il prit pour tâche de sauver le grand héritage hellénique, qu'il estimait être la plus haute forme de culture humaine. Mais pour faire œuvre durable, les défenseurs des dieux et des traditions sentirent le besoin de préciser en un corps de doctrine leurs idées essentielles, d'y intégrer les cieux et les mythologies, grâce à une savante interprétation allégorique. Encore fallait-il, pour qu'il eût quelque crédit, que cet exposé fût bref, concis, assimilable à la fois par

l'élite et par les simples, à l'instar des symboles de Nicée et d'Antioche, dont il était la contrepartie. C'est dans ce but que fut écrit le petit traité de Salluste, que réédite aujourd'hui M. Meunier. Ce catéchisme officiel de l'empire païen qui tiendrait en quelques pages, est précédé ici d'une introduction, et abondamment commenté après chaque chapitre. De nombreuses citations tirées des philosophes grecs et particulièrement des néoplatoniciens, donnent à cette publication quelque importance. E. B.

H. Bergson. — La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Alcan, 1934 ; in-8, 323 p.

Comme l'auteur nous en prévient dans son avant-propos, les études publiées ici s'échelonnent sur vingt années. Sous différentes présentations, d'après les lecteurs ou les auditeurs auxquels M. Bergson s'adressait, (p. 33) nous y trouvons exposée, ce qu'il appelle la « méthode d'intuition » et ses applications aux problèmes métaphysiques fondamentaux. Dans l'acte de pensée on admet généralement que l'intelligence abstrait de l'objet d'abord la substance. M. Bergson nie le postulat, l'acte primordial de pensée qui n'est pas « abstraction » mais « intuition », saisit le mouvant, la « durée intérieure » (p. 35). « C'est une vision directe de l'esprit par l'esprit » (ibid). « L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur » (p. 37), « elle voit, elle sait que l'esprit tire de lui-même plus qu'il n'a et que la réalité, imprégnée d'esprit est création » (p. 39).

Les problèmes métaphysiques se résolvent alors en les posant autrement (p. 94) et tout l'effort du philosophe ou plutôt de l'homme intelligent (p. 104) consiste à se défaire de la manière de penser commune pour saisir un instant en lui cet acte d'intuition qui est la véritable connaissance. A Bologne, à Oxford, en Suède à propos de Kant, de Berkeley, de Claude Bernard, de William James, partout M. Bergson initie à cette nouvelle méthode intuitive, qui nous met réellement en contact avec la vie. Cette conception métaphysique qui a trouvé son dernier développement dans l'ouvrage intitulé *Des deux sources de la Morale et de la Religion* a exercé une profonde influence sur les philosophes russes à l'étranger : N. Berdjaev, et N. Losskij. Ce dernier classe ce système sous la rubrique : Actualisme, et consacre un de ses ouvrages aux fondements de l'« intuitisme ». Ces auteurs sont loin cependant d'être bergsoniens, ils admettent le point de départ du Maître et développent la théorie d'après leurs vues personnelles. Dom Th. Belpaire.

André Metz. — Bergson et le Bergsonisme. Paris, Vrin, 1933 ; in-12, 254 p. Prix : 15 fr.

Ce livre s'adresse au grand public, afin qu'il se fasse « une opinion sensée de cette philosophie, qui a suscité tant d'admirations et de réprobations passionnées ». Ouvrage de haute vulgarisation, il veut être en même temps

un exposé critique aussi vrai et aussi impartial que possible. Chaque chapitre est un aperçu très clair et très bref — serait-ce possible ? — des différents ouvrages de M. Bergson. A vrai dire, la critique y occupe une place importante et se change souvent en réquisitoire. On a vite fait, selon l'A., de découvrir l'habileté de Bergson : sous l'entrecroisement des discussions, il simplifie les données des problèmes, et veut mettre tout le monde d'accord à la lumière de ses propres théories ; procédé qui, rehaussé par un réel talent littéraire, lui aurait valu son éclatant succès. Il semble cependant bien difficile de trancher le débat par un résumé aussi succinct. Aussi pourra-t-on s'étonner d'entendre taxer rapidement, de déterminisme, la thèse bergsonienne de la liberté, et de voir ainsi réduite à rien une théorie qui, pour d'autres, constitue un des apports les plus riches de la pensée contemporaine. E. B.

L. Lavelle. — La Présence totale. (Philosophie de l'esprit. Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne). Paris, Aubier, 1934 ; in-8 253 p., 15 fr.

Bien que H. Bergson ne soit pas cité et, que le mot d'intuition ne soit pas écrit, la métaphysique bergsonnienne est à la base de ce petit ouvrage, où l'auteur veut nous mettre en contact avec « l'expérience de l'Être » (p. 10) et nous donner des concepts plus simples que ceux de la métaphysique moderne sur l'acte, le temps, l'âme et la sagesse. Il étude successivement : la découverte de l'être ; l'identité et la dualité de l'être et de la pensée ; la présence dispersée et retrouvée. L'expérience métaphysique ou l'« expérience pure qui est en même temps une création, puisque la contemplation de l'être est indiscernable du mouvement par lequel notre esprit s'engendre lui-même » (p. 34) a pour résultat d'identifier des notions comme celles de substance, d'être, de présence, de pensée ou à tout le moins de les déclarer indiscernables comme c'est le cas pour la pensée totale et la totalité de l'être. On pourrait se demander si la simplification de cette expérience entraîne plus de clarté. Dom TH. BELPAIRE.

Fr. Giese. — Nietzsche. Die Erfüllung. Tubingue, Mohr, 1934 ; in-8, 195 p., 3,50 RM.

L'auteur nous prévient dans ses annotations que, dès 1932, il se servait de *Mein Kampf* de A. Hitler comme base des leçons qu'il donnait à Stuttgart sur la psychologie politique. Ces leçons renouvelées en 1933 sont publiées aujourd'hui. Notre époque a besoin, y dit l'auteur, d'une *Kulturphilosophie* adéquate aux réalisations de Hitler et Rosenberg, dans le Troisième *Reich*. Cette philosophie est celle de la *Wille zur Macht* de Nietzsche dont chacun des ouvrages forment le réponse à quelque grand problème contemporain : L'éducation, la famille, la culture, la politique, la religion. La synthèse que Nietzsche avait conçue trouvera son accomplissement *Erfüllung*, si toutefois les philosophes font front pour cette idéo-

logie. En religion Nietzsche prônait *Dionysios oder der Gekreuzigte* et l'auteur exalte le retour au culte païen nordique à l'exclusion du Christ. Nous ne savons jusqu'où ce livre reflète les idées des sphères dirigeantes ; il est caractéristique en tous cas de la tendance condamnée par l'épiscopat allemand. Dom Th. Belpaire.

S. Behn — Das Ethos der Gegenwart. (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik. Herausgeber Theodor Steinbüchel. IX) ; Bonn, Peter Hanstein ; 1934 ; in-8, 77 p.

L'ouvrage collectif de philosophie historique et systématique dirigé par le prof. Steinbüchel promet d'être fort intéressant Y collaborent les représentants les plus en vue de la philosophie catholique de l'Allemagne tels que M. von Hildebrand, Eibl, Behn, le R. P. Lindworsky, etc.

Le présent fascicule, premier paru, de la collection est une étude plutôt sommaire (on ne peut exiger plus d'une «Abteilung » d'ouvrage collectif) de la physionomie morale de l'humanité moderne avec ses aspirations propres, ses normes éthiques préférées, avec ses bons côtés et ses vicissitudes.

M. Behn, professeur de philosophie à l'Université de Bonn, et auteur de plusieurs ouvrages tant d'éthique que de métaphysique et de pédagogie, est bien connu des jeunes de l'Allemagne catholique pour sa doctrine vivante et moderne mais aussi profondément chrétienne.

Chaque époque de l'histoire a son caractère éthique qui est déterminé par sa tendance à l'élection de tel ou tel bien, but, norme ou valeur d'ordre moral. Si la culture ancienne et le moyen-âge cherchaient le bien propre et la fin de toute chose et si le XIXe siècle regardait surtout la norme morale, le XXe siècle aspire surtout à la valeur. Et l'humanité moderne (après Nietzsche) pose en haut de son échelle des valeurs la vie et surtout la noblesse (*edel*).

Une fois le *Edelwert* (valeur de noblesse) posé en haut de l'échelle des valeurs modernes, la question essentielle pour l'éthique moderne, en présence de tout être susceptible de valeur morale, sera : est-ce *edel* ou *gemein* (noble ou vil) ? Partant de là et conduit par l'instinct (*Wertgefühl*) l'homme noble (*Edelmensch*) établira l'échelle des valeurs modernes. Dans les chapitres suivants l'auteur étudie la valeur éthique d'une série de phénomènes qui, indifférents en soi, prennent dans le concret la spécification d'*edel* ou de *gemein*. Tels sont la vie, la lutte... Il étudie ensuite les conditions requises pour que l'homme devienne *edel* dans la communauté, les conditions et circonstances de la noblesse des tendances premières de l'homme tel que la tendance à la conservation de soi, à la propagation, à la plénitude de son être ; mais au bout de ces inquisitions il apparaîtra que seule la sainteté est la valeur suprême, *Edelwert* par excellence, à laquelle seule sont subordonnables toutes les autres valeurs. En elle seule l'homme moderne trouvera sa plénitude et elle seule peut satisfaire au besoin du *edel* qu'il éprouve.

Ajoutons que l'auteur découvre sa doctrine dans un examen immédiat de la vie et l'en dégage, sorte de psychologie d'une collectivité qui requiert du doigté. D. P. O.

Oreste Pantalini. — Arte sacra e Liturgia. Prontuario delle prescrizioni ecclesiastiche per l'arte applicata al culto, ad uso degli artisti, artieri e artigiani. Milan, Hoepli, 1932 ; in-16, IX-169 p., 200 dessins originaux, 8 L.

Petit lexique liturgique, canonique et archéologique comprenant la définition, une courte description de près de deux cent quarante objets entrant dans le matériel du culte, et un rappel succinct des prescriptions ecclésiastiques les concernant. Ce petit livre rendra les services que son auteur a voulu rendre. Une remarque cependant. On a l'impression que trop souvent il s'est laissé impressionner par l'état de choses existant et n'a pas toujours assez réagi contre le mauvais goût et l'ignorance. Un autre manuel consacré au symbolisme et à l'esprit de l'art liturgique en serait une excellente occasion. Dom TH. BECQUET.

Princesse M. K. Teniševa. — Emal i inkrustacija (émail et incrustation). Prague, Seminarium Kondakovianum. 1930 ; in-4, 116 p., 40 pl. hors texte. 8 Dl.

Le Séminaire Kondakov de Prague compte parmi ses superbes publications d'art un volume que nous recommandons aux archéologues et aux historiens de l'art. Le sujet dont traite la princesse M. Teniševa est un de ceux qui couvre l'histoire de la civilisation artistique depuis une haute antiquité. En effet, les émaux et les incrustations apparaissent dans les trésors assyriens, babyloniens, perses, élamites ; en Sumérie, en Chine, en Égypte, en Étrurie, Phénicie, au Caucase ; chez les Scythes, les Gaulois, les Celtes ; dans l'art religieux, civil, domestique ; appliqué à la poterie, à la sculpture et surtout au métal. Son antiquité, son universalité, ses progrès procurent à l'histoire de l'art un ensemble de données capables d'éclaircir ces questions si difficiles d'origines et d'influences. La science moderne est mise à contribution : par l'étude chimique de la composition des pâtes utilisées dans la confection de émaux on obtient déjà des réponses satisfaisantes. La princesse Teniševa, qui était une réelle spécialiste dans cette matière, ne néglige aucune aide qui pourrait lui révéler les secrets de l'émail et des incrustations. Son érudition historique n'était pas inférieure à ses connaissances techniques. Car ce n'est pas peu que de tenir compte d'une telle variété de types, de procédés et d'inspiration. Disons cependant que, s'il est fait mention de certaines pièces d'époque plutôt récente, le travail de la princesse Teniševa traite surtout des incrustations et émaux anciens. On conclura de la lecture de ces ouvrages que les artistes émailleurs du Moyen-Age sont bien inférieurs à ceux de ces peuples primitifs que l'on considère trop comme des barbares. Nous

regretterons peut-être que l'A. n'ait pas donné la reproduction de quelques belles pièces irlandaises (comme la broche de Tara et le calice d'Armagh) que l'on pourra admirer dans l'importante publication *Christian Art in Ancient Ireland* (Dublin, 1932). En résumé : les historiens de l'art, toux ceux qui voudront encore étudier l'émail limousin, byzantin et russe devront prendre connaissance du travail de la princesse Teniševa. Cet ouvrage présente aussi l'avantage de nous faire connaître un grand nombre de pièces de valeur conservées dans la collection particulière de la princesse. Quarante magnifiques planches représentant 164 objets font de cet ouvrage un monument de grande valeur.

Dom Th. Becquet.

Dom Lucien David, O. S. B. — Le rythme verbal et musical dans le chant romain. Ottawa, Éditions de l'Université, 1933 ; grand in-8, 104 p.

Parlant du chant des fidèles, au moment des réunions liturgiques, l'Apôtre Paul, dans ses lettres, en indique d'un trait le caractère essentiel : *c'est avant tout un langage.* Le chant ici est un moyen d'instruction comme les lectures et les homélies. Par quoi ? par les paroles que l'on chante. La parole ici est l'élément capital. Certes, la mélodie met la parole en valeur. Mais combien délicate est sa manière d'agir. Elle conforme son rythme à celui du texte ; elle modèle sur lui son mouvement et ses intonations : elle se maintient dans l'étendue de la phrase. Bref, elle semble sortir, en même temps que le texte, des profondeurs de l'âme. C'est vrai, pour des mélodies simples comme la préface ou le *Pater* ; mais c'est aussi vrai pour bien des mélodies ornées du Graduel et de l'Antiphonaire romain.

L'auteur a été frappé, depuis le début de sa carrière musicale, par cette pensée. Il a combattu toute la vie en sa faveur. Il résume ajourd'hui en cet ouvrage les arguments qui plaident pour sa thèse, analysant successivement l'élément de durée, l'élément mélodique et l'élément d'intensité dans la phrase musicale grégorienne. Disciple préféré de dom Pothier, l'auteur n'aurait pas pu parler d'une autre manière. Le temps et l'expérience de nombreuses années n'ont fait que le raffermir dans ses convictions. Convaincu moi-même de la sûreté de ses affirmations, je ne puis qu'applaudir au succès de ce livre. Puisse-t-il être lu par tous les plainchantistes ; ils apprendront à prier en chantant, et le chant lui-même leur apprendra la prière. Dom I. Dirks.

Pierre Lhande. — L'Inde sacrée, grandeur et piété d'un monde. Paris, Plon, 1934 ; in-16, XX-261 p.

Le Père Lhande, S. J., qui passa quatre mois comme visiteur dans l'Inde méridionale, nous conte avec précision et bonne humeur ce qu'il a vu et entendu dans le Maduré et autres régions. Il a pu là se faire une opinion sur les questions hindoues.

« Le fait dominant de l'Inde, à l'heure actuelle, ce n'est ni la richesse,

ni la volupté, ni la poésie ; c'est le grand ressort tragique de la disparité et de l'inimitié des castes... Le douloureux problème des *Intouchables* » (p. VII). Nous montrant la dure et sainte vie des Pères, là-bas, nous suivons les progrès des premières conversions de Brames, affaiblissement de l'esprit de caste sous l'influence des idées nouvelles (Ghandi, dont la tolérance va jusqu'à un consortium des religions). Les pages les plus émouvantes pour les missionnaires seront celles où il parle de saint François Xavier, premier apôtre de l'Inde, dont la mémoire est extrêmement chère aux Hindous. D. E. L.

P. Thomas Ohm, O. S. B. — Indien und Gott. Salzbourg, Pustet, 1931 ; in-8, 276 p.

Ce petit livre a l'apparence de n'être qu'une description de voyage. En fait, le voyage qu'il nous fait faire à travers le monde indien est empreint d'un charme particulier, qui en constitue toute la valeur : pardessus cette succession variée de petits tableaux, au-delà de la description captivante de toutes ces villes, paysages, temples, sanctuaires, religions et sectes qui étalent devant nous ce monde si mouvementé et plein de constraste, plane un vif esprit de compréhension pour le dernier motif de l'âme indienne : sa religiosité. C'est en observateur délicat que l'A. nous raconte les impressions de ses visites aux monastères et temples, et nous livre les paroles de ses interlocuteurs ; son constant souci est de nous faire comprendre « l'unique réalité de la vie aux Indes, l'existence infinie de Dieu » (p. 61). Cet ouvrage nous fait saisir l'admirable transcendance de cette religiosité : la race indienne est poursuivie par l'idéal d'un monde derrière le monde vulgaire des aspirations humaines (p. 269). Il donne des directives précieuses pour tous ceux qui doivent faire connaître le christianisme dans ces régions. Quelques fautes d'impression : p. 123, les lignes 8 et 9 doivent être interverties. D. B. B.

B. P. L. Bedi und Freda M. Houlston. — Gandhi, der heilige und der Staatsmann in eigenen Ausssprüchen. Munich, Reinhardt, 1933 ; in-8, 80 p., 1,80 RM.

L'homme extraordinaire qu'est Gandhi a excité l'universelle curiosité. Pour nous faire comprendre son action, les A. s'efforcent de dépeindre le milieu religieux où il vit. Comme c'est en homme religieux qu'il agit, nous croyons que cet exposé jettera de la lumière sur la façon d'agir de cet énigmatique personnage. D. M. S.

Sperlings Zeitschriften-u. Zeitungsadressbuch. Handbuch der deutschen Presse, 59 Ausgabe. Leipzig, Imprimerie de la Bourse des éditeurs allemands, 1935 ; in-8, VI-778 p., 25 RM.

Ce volumineux annuaire est le modèle de son genre. Il contient la liste de tous les périodiques (classés par matières) et de tous les journaux (classés

par lieux de publication) publiés en langue allemande en Allemagne et à l'étranger, et la liste de tous les éditeurs allemands (en Allemagne et dans les pays de langue allemande), publiant une revue ou un journal. Pour chaque publication, il donne le nom et l'adresse du rédacteur, de l'éditeur, de l'imprimeur, le format, la périodicité, le prix, s'il existe des suppléments, le prix des annonces, le tirage, l'année où la publication a débuté. Dans la liste alphabétique des éditeurs, on indique les publications périodiques (revues et journaux) publiées par chacun. L'ouvrage est terminé par des tables alphabétiques des rubriques du classement par matières et du titre des revues et journaux signalés, et enfin par des adresses des institutions s'occupant du service général des publications allemandes. Ce répertoire ne peut évidemment prétendre être dépourvu d'erreurs : rien qu'au cours de sa publication des modifications ont dû se produire ; mais c'est un instrument de travail de tout premier ordre pour tous ceux qui ont à s'occuper des publications périodiques allemandes.

D. F. M.

Joseph Minichthaler. — Handbuch der Volksliturgie. Ratisbonne, Pustet, 1931 ; in-12, 212 p., 4,80 RM.

Nous appellerions volontiers ce petit livre le *vade-mecum* de l'apôtre de la liturgie. Il est simple, court, clair et complet ; résume en quelques lignes l'essentiel des questions débattues autour de l'apostolat liturgique ; « situe » le mouvement liturgique ; esquisse ses raisons, sa généalogie, son histoire ; expose les éléments qu'il a à sa ressource pour être popularisé ; et, au passage, renvoie à des ouvrages ou études qui approfondissent les sujets. Nous n'énumérerons pas ici les 26 chapitres de cet ouvrage. Disons seulement qu'ils traitent de tout ce que les curés, vicaires, directeurs d'œuvres et de groupements de jeunesse ont intérêt à savoir sur la manière de présenter au public des paroisses et des organisations populaires la liturgie de la messe, des sacrements, des sacramentaux, le cycle des fêtes etc. Ce livre, qui est fait pour le public de langue allemande, dont il laisse entrevoir les mérites et les laborieux efforts en matière d'apostolat liturgique, ne pourrait être traduit tel quel. Mais des adaptations en d'autres langues en seraient très possibles et très souhaitables.

D. O. R.

Dom A. Beekman, O. S. B. — De H. Liturgie der Kerk. Bron van geestelijk Leven. Bruxelles-La Haye, Ed. Pax, 1933 ; in-16, 69 p.

Conférence prononcée par l'A. (moine d'Oosterhout) devant l'association des étudiants catholiques de S. Virgile à Delft. La liturgie, source par excellence de vie spirituelle, nous fait perdre le goût de tout ce qui est en dehors du Christ, et nous fait participer à ses mystères. C'est à elle que, de préférence à tous les autres moyens, revient de nous introduire dans l'éternité du Christ. Ces pages méritent d'être lues ; elles le sont vite, sans difficulté, mais non sans profit.

D. Th. S.

LISTE DES OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

(Sauf indication contraire, tous ces ouvrages sont de 1934 ou 1935)
La plupart seront l'objet d'un compte-rendu dans un prochain numéro.

ABINGDON PRESS, New-York.

Doremus A. HAYES. — *The Heights of Christian Unity.* In-12, 272 p., 1,75 Dl.

Oscar MACMILLAN BUCK. — *Christianity Tested.* In-12, 258 p., 2 Dl.

ALCAN, Paris.

Robert WILL. — *Le culte.* Étude d'histoire et de philosophie religieuse. (Études d'histoire et de philosophie religieuse publiées par la faculté de théologie protestante de Strasbourg). III. In-8, VIII-536 p., 60 fr.

ASCHENDORFF, Munster-en-Westphalie.

Joannes BRINKTRINE. — *Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae.* Opuscula et textus. Series liturgica. In-16, 44 p., 1 RM.

BARENREITER, Kassel.

Nikolaus von ARSENIEW. — *Der urchristliche Realismus und die Christenheit der Gegenwart.* II. In-8, 76 p.

BEAUCHESNE, Paris.

J. BONSIRVEN. — *Le judaïsme palestinien.* 2 vol., in-8, XXXVII-134 et 511 p.

Dictionnaire de Spiritualité, Fasc. IV, Ascèse, Ascétisme-Basile (Saint).

BASIL BLACKWELL, Oxford.

Father CLEMENT. — *Catholic Reunion.* An Anglican Plea. In-12, II-46 p.

BURNS, OATES AND WASHBOURNE, Londres.

Dom Bede CAMM. — *Anglican Memories*, in-12, 96 p., 2/6.

Pierre COSTE. — *The Life and Works of Saint Vincent de Paul*, translated by Joseph Leonard. 2 vol., in-8, XXIV-608 et XII-500 p., 21 sh.

Paul de JAEGHER. — *An Anthology of Mysticism*, translated by Donald Attwater. In-12, VIII-276 p., 7/6.

Rev. Jos. LEONARD. — *Thoughts from St Vincent de Paul.* In-16, VIII-134 p., 2/6.

Alexis Henry M. Card. LÉPICIER. — *Behold thy Mother.* In-12, VIII-168 p., 3/6.

Joseph MCSORLEY. — *A Primer of Prayer.* In-12, VIII-120 p., 3/6.

Aloysius ROCHE. — *Apologetics for the Pulpit.* In-12, X-260 p., 6 sh.

The Stations of the Cross. In-24, 32 p., grav., 1 sh.

Helen WALKER HOMAN. — *Letters to the Apostles*. In-12, XII-260 p., 6 sh.

BURGVERLAG, Rothenfels am Main.

Christliche Verwirklichung. Romano GUARDINI dargebracht. In-8, 330 p.

G. F. CALLENBACH, Nijkerk.

Drs W. H. VAN DE POL en Prof. Dr J. A. CRAMER. — *De Eenheid en Geschiedenis der Kerk*. Voorrede van Dr M. C. Slotemaker de Bruïne. In-12, 70 p.

Casa editrice PRO FAMILIA, Milan.

Mario BUSTI. — *L'abbate Ambrogio M. Amelli*, benedettino Cassinese. In-16, 64 p.

CASTERMAN, Paris-Tournai.

Abbé E. DENIS. — *La vraie histoire de sainte Julienne de Liége*. In-12, 208 p., 15 fr.

CENTENARY PRESS, Londres.

M. C. D'ARCY. — *Mirage and Truth*. In-8, 206 p., 6 sh.

N. MISHEYEV. — *A heroic Legend*. How the Holy Mountains let out of their deep Caves the Mighty Heroes of Russia. Translated by Gleb Struve and Bernard Pares. In-16, 32 p., 1 sh.

CLARENDON PRESS, Oxford.

Mario ROQUES. — *La poésie roumaine contemporaine*. The Taylorian Lecture 1934. In-16, 56 p., 2 Sh.

FORMIGGINI, Rome.

Carlo LOZZI. — *Vecchia Russia*. Anecdoti. In-12, 284 p., 9 L.

GRASSET, Paris.

Klaus MEHNERT. — *La Jeunesse en Russie soviétique*. Trad. par Denise Van Moppès. In-12, 276 p., 15 fr.

Stef. ZWEIG. — *Erasme*. Grandeur et décadence d'une idée. Trad. de l'allemand par Alzir Hella. In-8, 246 p., 20 fr.

P. HANSTEIN, Bonn.

Joannes QUASTEN. — *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Florilegium Patristicum, VII. 2 part., in-8, XII-110 p.

Dr Arnoldus RADEMACHER. — *Religion und Bildung*. In-8, X-230 p., cart. 4,40, rel. 5,50 RM.

INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES, Bucarest.

N. IORGA. — *Byzance après Byzance*. In-8, 272 p., 33 fr.

INSTITUT PONTIFICAL ORIENTAL, Rome.

Dr Ivan DUJČEV. — *Avvisi di Ragusa*. Documenti sull'Impero turco

nel sec. XVII e sulla guerra di Candia. *Orientalia christiana analecta*, 101. In-8, XLVIII-196 p., 50 L.

KLOTZ, Gotha.

Ekklesia. II. *Die Skandinavischen Länder. Die Kirche in Schweden*. In-8, 180 p. Le fasc. 7,50 ; par souscr. 5,50 RM.

JE SERS, Paris.

Karl BARTH. — *Le culte raisonnable*. In-16, 220 p., 12 fr.

KOHLHAMMER, Stuttgart.

Erich DINKLER. — *Die Anthropologie Augustins*. In-8, XII-288 p., 18 RM.

MARIETTI, Turin.

Caesare CARBONE. — *Circulus philosophicus seu objectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticum*. I. *Logica*. In-8, VIII, 532 p., 15 L.

R. P. Jos. PRADO. — *De Sacra Veteris Testamenti Historia*. Praelectiones biblicae ad usum scholarum a R. P. Hadriano Simon inceptae. In-8, XX-546 p., 30 L.

P. Thomas Villanova GERSTER a Zeil, O. M. C. — *Iesus in ore Prophetarum*. Tractatus de vaticiniis messianicis iuxta S. Bonaventurae doctrinam. In-8, 230 p., 8 L.

— *De integritate confessionis tractatus moralis*. In-8, VIII-116 p., 5 L.

MOREHOUSE, Milwaukee, U. S. A.

The Catholic Revival and the Kingdom of God. In-16, 152 p., 9,75 ct.

John A. RICHARDSON. — *The Group Movement*. In-16, VI-82 p., 9,75 ct.

Vida D. SCUDDER. — *The Christian Attitude toward private property*. In-16, 14 p., 10 Ct.

PAYOT, Lausanne.

Joseph BÖNI. — *Le problème de l'Église*. Recherches sur le concept d'Église dans l'antiquité chrétienne. In-8, 290 p., 30 fr.

PICARD, Paris.

Jean GUIRAUD. — *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*. In-8, XLVIII-428 p.

OST-EUROPA VERLAG, Berlin.

Ost-Europa. Zeitschrift für die gesamten Fragen des europäischen Ostens. X, Heft 6, Mars 1935.

PATRIARCAT ORTHODOXE, Alexandrie.

CHRYSOSTOME, métropol. de Leontopolis. — *Ἡ ἐν ταῖς Χειροτονίαις ἀποστολικὴ διαδοχή*. In-8, 16 p. Extr. de *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*.

RAUCH, Wiesbaden.

Emil FIEDLER. — *Der neue Mensch*. In-16, 168 p. Br. 3, rel. 3,80 RM.

RUNGE, Berlin.

Dr Gerhart v. SCHULZE-GAEVERNITZ. — *Zur Wiedergeburt des Abendlandes.* In-8, 160 p. Br. 1,80, rel. 2,50 RM.

Monast. SAINT-LAZARE, Venise.

Rev. Dr Jacques ISSAVERDENS. — *The uncanonical Writings of the Old Testament.* Found in the Armeniam MSS of the Library of St Lazarus. In-8, 508 p.

SALESIANUM, Olomuc.

S. SALAVILLE. — *De Breviario conficiendo ad byzantinum ritum accomodato, nos quod doceat brevis descriptio libri cui titulus « Anthologion » seu « Tsvetoslov ».* Extr. des Acta Academiae Velehradensis, XII, 1934, fasc. 3/4.

SALVATOR, Mulhouse.

P. Athanase BIERBAUM. — *Haec loquere et exhortare.* Sermons pour tous les dimanches de l'année. Trad. de l'allemand par l'abbé M. Grandclaudon. In-12, 346 p., 22,50 fr.

NEUE-BRÜCKE, Schlieren-Zurich.

Karl THIEME. — *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche.* Akten und Abhandlungen. In-8, 132 p.

SANSONI, Florence.

Giuseppe SAITTA. — *Il carattere della Filosofia tomistica.* In-8, 150 p., 10 L.

SCHÖNING, Paderborn.

Dr Theol. Ernst ROSSER. — *Göttliches und Menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts.* In-8, XVI-192 p., 10,80 RM.

SHEED AND WARD, Londres.

Dom Roger HUDLESTON. — *The spiritual Letters of Dom John Chapman.* In-8, XIV-330 p., 8/6.

E. I. WATKIN. — *A Philosophy of form.* In-8, XXII-426 p., 16 sh.

SPES, Paris.

P. CHARMOT. — *L'humanisme et l'humain.* Psychologie individuelle et sociale. In-8, 524 p., 30 fr.

STUDENT CHRISTIAN MOVEMENT PRESS, Londres.

The Way to God. The Broadcast Talks. First Serie. In-12, 138 p., 4/6.

TÉQUI, Paris.

G. BOUFFIER. — *La vénérable servante de Dieu Anna-Maria Taïgi.* In-16, XVIII-284 p., 10 fr.

Dr Carlos d'ESCHAVENNES. — *Le merveilleux corps humain.* In-8, XII-226 p., 20 fr.

René DUVERNE. — *Quand la tête est droite.* In-16, 56 p., 2,50 fr.

G. DWELSHAUWERS. — *L'étude de la pensée.* Méthodes et résultats (Cours et documents de philosophie). In-8, VIII-330 p.

Dom A. M. P. INGOLD.— *Général et trappiste. Le P. Marie-Joseph, baron de Géramb* (1772-1848). In-16, VI-350 p., 10 fr.

Jeanne MORET. — *Par la Croix.* Le roman du Sacrifice. In-16, 260 p., 10 fr.

UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE. Rome.

M. GIERENS. — *De causalitate sacramentorum* seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum Novae Legis. Textus et Documenta. Series theologica, 16. In-8, 126 p., 6 L.

VANDENHOECK et RUPRECHT, Göttingen.

Paul HENSEL. — *Religionsphilosophie,* aus seinem Nachlass herausgegeben von Friedrich Sauer. In-8, X-109 p., 2,80 RM.

VESTITORUL, Oradea (Roumanie).

Ioan GEORGESCU. — *Bisericile Românesti.* In-8, 116 p.

VITA E PENSIERO, Milan.

Gino GIORDANI.— *Il messagio sociale di Gesù.* Biblioteca dell'unione cattolica per le scienze sociali. In-8, VIII-320 p., 18 L.

A. ODDONE. — *Concili ecumenici e vincende del concilio Vaticano.* In-8, VIII-180 p., 8 L.

VITTE, Lyon.

G. A. SIMON. — *La Règle de saint Benoît commentée pour les Oblats de son Ordre et les fidèles vivant dans le siècle.* In-8, XXXII-488 p., 25 fr.

WILLIAMS AND NORGATE, Londres.

Alban BAVERSTOCK and Donald HOLE. — *The truth about the Prayer-Book.* In-12, XIV-82 p., 3 sh.

ZUID-NEDERLANDSCHE DRUKKERIJ, Den Bosch.

Studiedagen voor het jaar 1934 *van het Apostolat der Hereeniging.* In-8, VIII-100 p.

YMCA, Paris.

SVJAŠČENNIK ALEKSANDR ELČANINOV. — *Zapiski.* In-8, 138 p. un portrait.

Imprimatur,
Namurci, 15 april 1935.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum

IMP. J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

DAVID, D. L. — *Le rythme verbal et musical dans le chant romain* (D. I. Dirks) 217
DIEHL, CH. — *Histoire de l'Empire byzantin* (D. Th. Becquet) 206
GADE, J. A. — *The life of Cardinal Mercier* (D. Th. Belpaire) 200
GALTIER, P. — *De Sanctissima Trinitate in se et in nobis* (E. Beauduin) 197
GIESE, FR. — *Nietzsche. Die Erfüllung* (D. Th. Belpaire) 214
GUÉRASSIMOV, Gal. — *Tsarisme et terrorisme* (D. E. L.) 208
HECKER, J. F. — *Russian Sociology* (D. Th. Belpaire) 209
IORGA, N. — *Histoire de la vie byzantine* (D. Th. Becquet) 206
KAROVEC, P. M. — *Velika reforma čina Sv. Vasilija V. 1882 g.* (D. M. S.) 201
KNOX, W. et VIDLER, A. R. — *The development of modern catholicism* (D. Th. Belpaire) 205
KOLOGRIWOF, J. von — *Die Metaphysik des Bolschevismus* (D. Th. Belpaire) 212
KÜHNELT-LEDDIHN, E. R. v. — *The Gates of Hell* (D. Th. Belpaire) 211
LAVELLE, L. — *La présence totale* (D. Th. Belpaire) 214
LEY, W. — *Der Anmarsch der Gottlosen* (D. Th. B.) 208
LHANDE, P. — *L'Inde sacrée* (D. E. L.) 217
LOHMANN, E. — *Der Epheserbrief* (D. B. M.) 196
LOSSKIJ, N. — *Dialektičeskij Materialism v SSSR* (D. Th. Belpaire) 211
MARTIN, J. — *Quinti Septimii Florentis Tertulliani apologeticum* (D. B. M.) 196
MECKLENBURG, G. — *Russia challenges Religion* (D. Th. B.) 208
METZ, ANDRÉ. — *Bergson et le Bergsonisme* (E. B.) 213
MINICHTALER, J. — *Handbuch der Volksliturgie* (D. O. R.) 219
OHM, P. TH. — *Indien und Gott* (D. B. B.) 218
PANTALINI, O. — *Arte sacra e liturgia* (D. Th. Becquet) 216
PASTOR, L. — *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen-Age* (E. B.) 199
P. T. — *Moscow Excursion* (D. Th. Belpaire) 210
RUNCIMAN, S. — *La civilisation byzantine* (D. Th. Becquet) 206
SALLUSTE LE PHILOSOPHE. — *Des dieux et du monde, trad. et notes par Mario Meunier* (E. B.) 212
SKRUTEN, DR J. — *Un demi-siècle d'histoire de l'Ordre des Basiliens* (D. M. S.) 201
STAAB, DR K. — *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (D. B. Mercier) 194
STONNER, D. DR. — *Briefe an Priester* (D. A. V.) 198
TENIŠEVA, Princ. M. K. — *Emal i Inskrustacija* (D. Th. Becquet) .. 216
THOMAS, IVOR. — *Communism and Religion* (D. Th. B.) 208
Congregational Union of England and Wales 204
Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique (D. O. R.) 198
Ekklesia. 1. Die britischen Länder. 2. Die Kirche von England. — 3. Die mitteleuropäischen Länder. 9. Die evangelischen Kirchen der Niederlande. — 10. Die evangelischen Kirchen der Sweiz (D. Th. Belpaire) 203
Lexikon für Theologie und Kirche (D. Th. Belpaire) 194
Les Questions liturgiques et paroissiales 1934, No 5 (D. O. R.) 200
Sperlings Zeitschriften-u. Zeitungsadressbuch (D. F. M.) 218

Irénikon

TOME XII

N° 2. 1935 Mars-A

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ